MAEȘTRI SPIRITUALI

HEIDEGGER

WALTER BIEMEL



HUMANITAS

MAEȘTRI SPIRITUALI

Această lucrare a fost publicată cu sprijinul acordat de INTER NATIONES, Bonn.

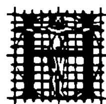
WALTER BIEMEL s-a născut în anul 1918, într-o familie din Transilvania. A studiat la București filozofia, psihologia, sociologia și istoria artelor. Între 1942–1944 a fost studentul lui Martin Heidegger la Freiburg i. B., iar între 1945–1960, colaborator la arhiva Husserl din Louvain. În 1949 a obținut la Louvain titlul de doctor, iar în 1958 la Köln, titlul de docent. Din 1962 pînă în 1976 a lucrat ca profesor universitar titular la catedra de filozofie a Institutului Politehnic din Aachen, iar din 1976 pînă în 1983, la catedra de filozofie a Academiei de Artă din Düsseldorf. Este editorul mai multor volume din *Husserliana* și din ediția completă Heidegger, precum și autorul a numeroase articole, studii și traduceri din domeniul fenomenologiei, al filozofiei artei etc. În prezent locuiește la Aachen.

Lucrări principale:
Le concept de monde chez Heidegger, Kants Begründung der Ästhetik und ihre Bedeutung für die Philosophie der Kunst, Philosophische Analysen zur Kunst der Gegenwart (*Expunere și interpretare*, ed. Univers, București, 1987), *Sartre-Monographie, Heidegger-Monographie.*

WALTER BIEMEL

Heidegger

Traducere de
THOMAS KLEININGER



HUMANITAS

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

WALTER BIEMEL
MARTIN HEIDEGGER
mit Selbstzeugnissen
und Bilddokumenten

ISBN 973-28-0636-2

Prefață la ediția în limba română

În 1939 pregăteam o lucrare de seminar despre problema timpului. Am început să citesc în biblioteca Fundațiilor regale cartea lui Heidegger *Ființă și timp* și pînă la urmă mi-am cumpărat la librăria Buchholz un exemplar, deoarece mi-am dat seama că lectura ei îmi va cere un efort deosebit. Nu înțelegeam mare lucru, dar textul mă fascina.

Cînd am ocupat, în 1940, un post de traducător în cadrul Direcției de studii și documentare, l-am cunoscut acolo pe Ștefan Teodorescu. El mi-a povestit despre seminariile lui Heidegger. În primăvara anului 1942 am plecat la Freiburg. Cei de la Ambasada germană au încercat să mă facă să-mi schimb hotărîrea și mi l-au recomandat pe Nicolai Hartmann de la Berlin. Pentru autoritățile naziste Heidegger era *persona non grata*.

Participarea la cursurile și seminariile lui Heidegger între anii 1942, și 1944 a constituit pentru mine o experiență unică. În contribuția mea *Heidegger ca profesor* (*Opere complete*, vol. I, Frommann-Holzboog, 1995) am încercat să descriu ceea ce am trăit atunci. În seminarul cu doctoranzii din semestrul de vară al anului 1942, din cincisprezece participanți trei erau din România: Alexandru Dragomir, Octavian Vuia și eu însumi. Împreună cu Dragomir am tradus în limba română *Ce este metafizica?* — prelegerea inaugurală a lui Heidegger. Dar apariția textului, care urma să fie publicat de editura

Cartea românească, a fost împiedicată de autoritățile germane. La seminarul lui Heidegger am făcut cunoștință cu un grup de oameni opus ideologiei naziste și Heidegger însuși a fost unul din puținii profesori care nu făceau un secret din aversiunea lor față de naziști.

În această perioadă a început prietenia mea cu Heidegger care a continuat pînă la moartea lui și a marcat întreaga mea viață.

Cînd Rowohlt mi-a propus să scriu o monografie despre Heidegger, am vorbit cu acesta din urmă despre proiect. El a susținut mai întîi că o asemenea lucrare ar trebui să apară abia după moartea sa, dar apoi și-a dat acordul. Cînd i-am trimis prima schiță, mi-a scris, la 18 iulie 1972:

„Multe mulțumiri pentru scrisoarea dumneavoastră și pentru « structurarea » monografiei. Este excelentă, căci drumurile către esența tehnicii, a artei, adică a poeziei și a limbii, iar în ordinea istoriei ființei către începutul apusean, cu alte cuvinte către situația planetară de azi, pornesc toate de la *aletheia*. Esența tehnicii trebuie gîndită în termeni de istorie a ființei. Important ar fi să se insiste asupra faptului că știința modernă este în esența ei « tehnică » — un gînd pe care l-am comunicat de mai multe ori începînd cu conferințele de la Brema (1949) și care încă nu a fost asimilat și împărtășit."

Cu puțin timp în urmă Hermann Heidegger m-a înștiințat că în corespondența lui Hannah Arendt cu Martin Heidegger figurează o scrisoare laudativă la adresa monografiei. De altfel, Hannah Arendt este cea care a determinat prima ei traducere în limba engleză, publicată apoi în Statele Unite și în Marea Britanie.

Pe mine personal m-au bucurat în special traducerile excelente din Heidegger în limba română elaborate de Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger într-o perioadă în care dictatura căuta să excludă România din comu-

nitatea culturii occidentale. Prin logica lucrurilor i s-a interzis lui Gabriel Liiceanu să participe la colocviul internațional Heidegger organizat de fundația Humboldt în aprilie 1989.

Influența gîndirii heideggeriene s-a întins asupra întregii lumi. Astăzi, cel care nu cunoaște această gîndire nu poate filozofa.

Sînt conștient de limitele monografiei scrise de mine, dar poate că ea este totuși în măsură să contribuie la stabilirea contactului cu gîndirea care s-a desfășurat în solitudinea Pădurii Negre și a modificat interpretarea dată istoriei Europei. Sîntem plasați în această istorie, fără să o înțelegem.

Dedic traducerea de față prietenilor mei români.

WALTER BIEMEL

Pentru Marly

Introducere

Înainte de a intra în subiectul propriu-zis fie-mi permise cîteva observații. De la o lucrare monografică se așteaptă îndeobște istorisirea unor evenimente excepționale din viața autorului. Mulți speră că în acest fel vor primi o cheie pentru o mai bună înțelegere a creației cutărui sau cutărui autor. Ei cred că opera poate deveni accesibilă sau poate fi chiar explicată prin intermediul vieții — fie că este vorba de un poet, un compozitor, un pictor, sculptor sau filozof.

Nu vom nega că în unele cazuri se poate obține, într-adevăr, pornind de la cunoașterea vieții, cîte o precizare cu privire la geneza unei opere, dar nu se va ajunge niciodată la o explicație. (Vom rezerva acest termen surprinderii unor procese din sfera naturii, așa cum a procedat deja Wilhelm Dilthey.) În cazul lui Martin Heidegger, această speranță va rămîne însă deșartă. La el, nu viața luminează opera, ci opera este însăși viața lui. Să găsești, așadar, o cale de acces către viața sa înseamnă să mergi pe urmele creației sale, să cauți să surprinzi care este gîndul călăuzitor al acestei creații, ce anume se lămurește prin această creație, cum se desfășoară ea, cum se află ea într-o curgere neîntreruptă. Ceea ce Heidegger a considerat a fi demn de chestionat trebuie să ne privească și pe noi, adică să nu ni se pară un lucru oarecare ce poate fi expus interogației, ci să apară ca acel ceva

pe care se întemeiază în ultimă instanță toate actele interogative și întreaga noastră căutare — fără ca noi să ne fi dat seama.

În locul momentelor arbitrare, pe care le întîlnim atît de des într-o viață de om, descoperim aici o consecvență unică a creației, astfel încît tot ce se relatează de obicei despre viață este pus în slujba creației. Aceasta se vede încă de la începuturi, o dată cu cadoul pe care viitorul episcop Conrad Gröber îl face elevului Heidegger și care devine pentru el un fel de îndemn către propriile sale căutări — e vorba de lucrarea lui Franz Brentano *Über die mannigfache Bedeutung des Seienden bei Aristoteles/ Despre semnificația multiplă a ființării la Aristotel*, urmată de sugestiile cuprinse în *Ontologia* profesorului de dogmatică Carl Braig (vezi p. 26), preocuparea intensă cu *Logische Untersuchungen/Cercetări logice* de Edmund Husserl, trecînd apoi prin lucrarea de docență *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus/Doctrina lui Duns Scotus despre categorii și semnificație* (1916), interpretările date lui Aristotel la începutul anilor '20 și ajungînd pînă la *Sein und Zeit/Ființă și timp* (1927) și *Zur Sache des Denkens/Despre cauza gîndirii* (1969). Construirea cabanei de la Todtnauberg, în anul 1922, este pusă de asemenea în slujba creației. Căci în liniștea regiunii superioare a Pădurii Negre Heidegger s-a dăruit unei munci dintre cele mai intense; aici el pregătește cursurile și lucrările de seminar și aici se nasc operele ale căror reverberații fac înconjurul lumii.

Cu excepția perioadei trăite la Marburg, anii 1923–1928, Heidegger locuiește și lucrează la Freiburg și Todtnauberg. Puținele călătorii întreprinse de el sînt puse tot în slujba creației, fiind dedicate în principal ținerii unor conferințe. Eroarea politică din 1933 a durat numai scurtă vreme, el demisionînd deja în 1934 din funcția de rector ales. Pe bună dreptate, Hannah Arendt compară această

eroare cu greșeala lui Platon. Nimic mai ușor decît să te năpustești asupra acestei erori pentru a-l condamna pe Heidegger. Dar dacă eroarea aceasta ar fi fost într-adevăr o consecință a gîndirii sale, atunci gîndirea sa ar fi trebuit să sfîrșească o dată cu ea; însă lucrurile nu stau deloc așa, dimpotrivă, gîndirea lui își află adevărata înflorire abia după 1934. Activitatea sa îndelungată la catedră nu avea decît un singur scop — acela de a transmite experiența gîndirii.

Dacă astfel este dezamăgită curiozitatea — tot așa cum este ea dezamăgită de monotonia și uniformitatea exterioară a vieții lui Immanuel Kant — atunci ce mai rămîne de spus? Să încercăm să descoperim în aparenta monotonie a vieții experiența tulburătoare a gîndirii.

Acest lucru nu se poate înfăptui însă luînd la întîmplare cîteva rezultate ale strădaniei sale pasionate și reducînd creația lui Heidegger la ele. Observația lui Hegel potrivit căreia rezultatele sînt inerte dacă rămîne ascunsă calea care a dus la ele i se potrivește de minune lui Heidegger. La începutul conferinței *Der Satz der Identität / Principiul identității* el spune: „Atunci cînd gîndirea atrasă de o cauză pornește pe urmele ei se poate întîmpla ca pe drum ea să se schimbe. De aceea se cade ca în cele ce urmează să fim atenți la drum și mai puțin la conținut" (*Identität und Differenz / Identitate și diferență*, p. 13). Vom încerca să parcurgem unele din drumurile de gîndire deschise de Heidegger. Dar făcînd-o, trebuie să păstrăm în minte două lucruri: În primul rînd, că aceste drumuri nu au existat înaintea lui Heidegger astfel încît el să fi pășit pur și simplu pe ele (nouă, celor de după el, ne e foarte greu să ne imaginăm aceste drumuri ca neexistînd, pentru că tocmai prin intermediul lor noi am luat cunoștință de Heidegger; peisajul filozofic s-a modificat pe de-a întregul prin apariția sa); și, în al doilea rînd, că drumurile schițate aici ca pe o hartă nu sînt decît sim-

ple exemple care sugerează acel ceva pe care ele toate se sprijină; că gîndirea nu se lasă redusă la ele, ci ele sînt fragmente ale gîndirii unitare care se desfăşoară în suma şi în concentrarea sa într-un ţesut al căutării şi care pînă astăzi nu a fost încă nicidecum cuprinsă în întreaga ei amploare, deşi scrierile în marginea lui Heidegger proliferează într-un chip ameţitor.

Cititorului trebuie să-i fie limpede că aici nu-i pot fi transmise decît fragmente. Monografia de faţă îşi va fi îndeplinit misiunea dacă, parcurgînd-o, el va înţelege că în realitate creaţia lui Heidegger nu se reduce la exemplele date şi că aceste exemple trebuie percepute *ca* exemple, ca exemple a ceea ce în sine este fără de pereche. Dificultatea expunerii provine, printre altele, din aceea că se vede constrînsă să se rezume la exemple, trebuind în acelaşi timp să-l îndrume pe cititor către ieşirea din această constrîngere. Vom încerca să facem acest lucru lăsînd exemplele să conducă spre gîndul diriguitor al creaţiei din care provin ele toate sau, altfel spus, invocînd gîndul diriguitor iar şi iar ca pe un leitmotiv. Dar nu în sensul unei simple repetiţii, ci al unei reluări ce face ca în momentul revenirii ea să se schimbe, să rămînă într-o curgere neîntreruptă. Gîndirea lui Heidegger nu-şi află niciodată odihna, deşi se roteşte mereu în jurul unuia şi aceluiaşi lucru. De fiecare dată cînd ni se pare că am ajuns în sfîrşit la un liman, de care ne putem prinde cu nădejde, sîntem din nou aruncaţi într-un efort de interogare care zdruncină orice reazem şi face ca acelea ce păreau a fi un ţel şi un capăt de drum să devină punctul de plecare pentru un nou demers interogativ. Dacă René Descartes a pornit în căutarea unui fundament de nezdruncinat al filozofării, Heidegger îşi propune, dimpotrivă, să pună sub semnul întrebării tocmai acest fundament. Nu este vorba aici de o deosebire oarecare, ci ea îl conduce pe Heidegger la disocierea între filozo-

fare și gîndire, așa cum este ea exprimată explicit la capătul drumului (vezi „Aletheia – cauza gîndirii“, p. 185 ș. urm.). Ispita de a explica acest demers cu ajutorul dialecticii lui Hegel trebuie ocolită. La Hegel, mersul dialectic își găsește împlinirea în revenirea absolutului la sine însuși. La Heidegger nu există această împlinire și desăvîrșire. Gîndirea sa asupra istoricității nu trebuie înțeleasă în sens hegelian ca revenire din exteriorizarea de sine.

Expunerea ce urmează nu este o interpretare și explicitare a acestei gîndiri, ci doar o încercare de îndrumare către ea. Abia confruntarea fiecăruia în parte cu opera heideggeriană va putea arăta dacă această îndrumare a fost de un real ajutor sau dacă nu a fost, dimpotrivă, un obstacol.

Despre influența lui Heidegger

Vom cita o voce contemporană despre influența exercitată de Heidegger, o voce cu greutate, cea a lui Hannah Arendt. Redăm cîteva fragmente din articolul ei din *Mercur* [1]*.

„Celebritatea lui Heidegger datează dinainte de publicarea lui *Ființă și timp* în anul 1927, ba se pune chiar întrebarea dacă succesul neobișnuit al acestei cărți — nu numai vîlva pe care a stîrnit-o imediat, ci mai ales influența neobișnuit de durabilă pe care nu au cunoscut-o decît foarte puține lucrări ale acestui secol – ar fi fost posibil fără succesul în predare, cum se spune, care a precedat-o și pe care ea nu venea decît să-l confirme, cel puțin în opinia celor care studiau pe vremea aceea.

Era ceva straniu în această celebritate timpurie, ceva mai straniu poate chiar decît în cea a lui Kafka la începutul anilor '20 sau în cea a lui Braque și Picasso în deceniul premergător care, la rîndul lor, erau necunoscuți așa-numitei opinii publice și care totuși exercitau o influență extraordinară. Căci în acest caz nu exista nimic pe care s-ar fi putut baza celebritatea, nimic scris, dacă facem abstracție de notițele de curs care treceau din mînă în mînă; iar cursurile se refereau la texte bine cunoscute și nu cuprindeau o învățătură care ar fi putut fi reprodusă și transmisă mai departe. Aproape că nu era mai mult

* Cifrele trimit la notele de la p. 193 ș. urm.

decît un nume, dar numele acesta trecea prin Germania ca zvonul despre regele ascuns. Era cu totul altceva decît « cercurile » acelea adunate în jurul unui « maestru » și dirijate de acesta (ca, de pildă, cercul lui George) care, bine cunoscute opiniei publice, se delimitează de aceasta prin aura unui secret despre care, chipurile, nu au cunoștință decît membrii cercului. Aici nu existau nici secret, nici apartenență la un grup; cei la care ajunsese zvonul se cunoșteau, ce-i drept, pentru că erau toți studenți, uneori se legau prietenii printre ei, iar mai tîrziu au apărut ici și colo niște clici, dar nu a existat niciodată un cerc și nu a existat nimic ezoteric.

La cine ajungea deci zvonul și ce spunea el? Pe atunci, după primul război mondial, în universitățile germane nu a avut loc propriu-zis o revoltă, dar se simțea o stare de nemulțumire foarte răspîndită în legătură cu procesul de învățămînt academic de la toate facultățile care erau mai mult decît simple școli profesionale și în rîndul tuturor acelor studenți pentru care studiile însemnau mai mult decît o simplă pregătire pentru exercitarea unei profesii. Filozofia nu reprezenta un studiu în vederea cîștigării existenței, a pîinii de mîine, ci mai degrabă studiul îmbrățișat de niște fomiști hotărîți care, tocmai de aceea, erau destul de exigenți. Ei nu erau ispitiți de înțelepciunea lumii sau a vieții și cine era interesat de dezlegarea tuturor enigmelor avea la îndemînă o ofertă bogată de concepții despre lume și de partide întemeiate pe concepții despre lume din care putea alege; iar pentru a alege dintre acestea nu era nevoie de nici un studiu al filozofiei. Ce vroiau, de fapt, nici ei nu știau. Universitatea le oferea de obicei fie școlile — neokantienii, neohegelienii, neoplatonicienii etc. — fie vechea disciplină scolastică separată pedant în domenii distincte ca epistemologia, estetica, etica, logica și altele în care filozofia nu ajungea să fie atît predată cît lichidată printr-un infinit plictis. Îm-

potriva acestui sistem, mai degrabă comod, dar în felul său destul de solid, s-au ridicat atunci, încă înainte de apariția lui Heidegger, cîțiva revoltați, puțini la număr; în ordine cronologică, Husserl cu al să îndemn « La lucrurile însele », ceea ce însemna « Să abandonăm teoriile, să abandonăm cărțile » și să întemeiem filozofia ca o știință riguroasă, aptă să se arate în rînd cu celelalte discipline academice. Desigur că această declarație era în intenție cu totul naivă și nicidecum o expresie a revoltei, dar era ceva la care se puteau raporta mai întîi Scheler și ceva mai tîrziu Heidegger. Și mai exista apoi la Heidelberg, revoltat în mod conștient și provenind dintr-o altă tradiție decît cea filozofică, Karl Jaspers care, după cum se știe, a fost multă vreme prieten cu Heidegger, tocmai pentru că se simțea atras de spiritul de revoltă din demersul lui Heidegger ca de ceva filozofic în chip originar, rătăcitor în mijlocul acelei vorbării academice *despre* filozofie.

Ceea ce le era comun acestor puțini era — pentru a o spune cu cuvintele lui Heidegger — că știau să facă deosebirea « dintre un obiect savant și un lucru gîndit » (*Aus der Erfahrung des Denkens/Din experiența gîndirii*, 1947) și că obiectul savant le era destul de indiferent. Zvonul a ajuns atunci la cei care erau mai mult sau mai puțin conștienți de ruptura din cîmpul tradiției și de « întunecatele vremi » ce se instalaseră și care, de aceea, considerau erudiția în ale filozofiei drept un joc gratuit și erau dispuși să se încadreze în disciplina academică numai pentru că ceea ce conta în ochii lor era « lucrul gîndit », sau, cum ar fi spus Heidegger azi, « cauza gîndirii » (*Despre cauza gîndirii*, 1969). Zvonul, care i-a atras mai întîi către docentul de la Freiburg și ceva mai tîrziu de la Marburg, spunea că există acolo cineva care ajunge într-adevăr la lucrurile proclamate de Husserl, că acel om știe că nu sînt simple probleme academice, ci preocuparea

unor oameni care gîndesc și fac aceasta nu de ieri sau de azi, ci dintotdeauna, că există deci acolo un om care tocmai pentru că i s-a rupt firul tradiției a pornit în redescoperirea trecutului. Din punct de vedere tehnic era hotărîtor faptul că nu se vorbea *despre* Platon și a sa teorie a Ideilor, ci că un dialog era urmărit și disecat pas cu pas un semestru întreg, astfel încît treptat dispărea doctrina milenară, făcînd loc unei problematici extrem de actuale. Pesemne că lucrul acesta sună astăzi destul de familiar, pentru că atît de mulți procedează acum la fel; dar înaintea lui Heidegger nu o făcuse nimeni. Zvonul spunea simplu de tot: Gîndirea a renăscut, tezaurul cultural al trecutului despre care credeam că e mort este ajutat să se exprime din nou, iar ceea ce spune se dovedește a fi cu totul diferit de ceea ce, roși de suspiciune, ne așteptam să auzim. A apărut un învățător; eventual, gîndirea poate fi învățată.

Așadar, regele ascuns din regatul gîndirii, regat ce ține întru totul de această lume, dar este în așa fel tăinuit în ea încît nu poți ști niciodată cu exactitate dacă există într-adevăr, dar ai cărui locuitori sînt, pînă la urmă, totuși mai numeroși decît se crede. Căci cum ți-ai putea explica altfel influența unică, adesea subterană a gîndirii heideggeriene și a lecturii meditative care trece atît de mult dincolo de cercul elevilor și de ceea ce se înțelege îndeobște prin filozofie?...

...Te lăsai sedus de zvon și porneai la drum pentru a învăța să gîndești și ceea ce aflai era faptul că gîndirea în calitatea sa de activitate pură — și aceasta înseamnă neimboldită nici de voința de a ști, nici de setea de cunoaștere — poate deveni o pasiune aptă nu atît să domine cît să ordoneze și să străbată în chip benefic toate celelalte capacități și talente. Sîntem atît de obișnuiți cu vechile opoziții dintre rațiune și pasiune, dintre spirit și viață încît ideea unei *gîndiri pasionale* în care gîndirea și faptul de

a fi viu se contopesc ni se pare oarecum stranie. Potrivit unei anecdote provenite din surse sigure, Heidegger însuși a exprimat cîndva această contopire printr-o singură propoziție lapidară cînd, la începutul unui curs dedicat lui Aristotel, în loc să facă obișnuita introducere biografică a spus: « Aristotel s-a născut, a lucrat și a murit. » Ne dăm seama acum, retrospectiv, că așa ceva este condiția de posibilitate a filozofiei înseși. Dar este mai mult decît îndoielnic că am fi putut afla vreodată acest lucru fără existența meditativă a lui Heidegger — și mai ales în acest secol al nostru. O astfel de gîndire, care se înalță ca pasiune din simplul fapt de-a-fi-născut-în-lume și care acum pornește « să gîndească pe urmele sensului care acționează în tot ce este » (*Gelassenheit/Lăsarea să fie*, 1959, p. 15), nu poate avea un scop final — cunoașterea sau știința — cum nici viața însăși nu-l poate avea. Finalul vieții este moartea, dar omul nu trăiește de dragul morții, ci pentru că este o ființă vie; și el nu gîndește de dragul unor rezultate oarecare, ci pentru că este « o ființă gînditoare, adică o ființă care dă sens » (*op. cit.*, p. 16).

Drept urmare, gîndirea se raportează într-un mod ciudat de distructiv, respectiv critic, la propriile sale rezultate. Desigur, filozofii au arătat, începînd încă de la școlile filozofice ale Antichității, o înclinație fatală către construirea de sisteme, așa încît astăzi trebuie adesea să facem eforturi de a demonta edificiile ridicate pentru a descoperi ceea ce propriu-zis a fost gîndit. Dar această înclinație nu provine din gîndirea însăși, ci din cu totul alte necesități, la rîndul lor pe deplin legitime... Oricare din scrierile lui Heidegger se citește, în pofida unor trimiteri sporadice la texte deja publicate, ca și cum de fiecare dată el ar lua-o de la început, preluînd doar limbajul elaborat de el, așadar terminologia, conceptele fiind însă simple « repere pe drumul gîndirii », în funcție de care se orientează un nou demers al gîndului.“

Cine-l cunoaște pe Heidegger doar din scrierile publicate nu-și va putea imagina decît cu greu ce mod singular de predare avea. Chiar și pe începători reușea în scurtă vreme să-i facă să gîndească — nu să-și însușească opinii sau să redea lucruri citite, ci să ajungă în însăși mișcarea gîndirii. Ca printr-o minune dialogul socratic părea să renască.

Știm despre Husserl că era atît de obsedat de propriile sale gînduri, încît în fond nu făcea decît să monologheze. Circulă o anecdotă potrivit căreia la capătul unui seminar cu doctoranzii Husserl i-ar fi spus lui Heidegger că această întîlnire fusese deosebit de reușită. La întrebarea: În ce privință? Husserl ar fi răspuns: Din cauza participării active a studenților. Tot timpul însă nu vorbise decît Husserl. Acest mod de a ține orele, monologînd, nu se putea întîlni în seminariile lui Heidegger. Dimpotrivă, Heidegger ne prevenea în chip expres împotriva lui. Dacă în legătură cu textul în discuție existau comentarii publicate de Heidegger, nu aveam voie niciodată să cităm o asemenea interpretare; Heidegger nu voia să audă ce spusese el despre text, ci ceea ce noi putusem descoperi în el. De aceea seminariile nu se constituiau niciodată într-un alt fel de cursuri, ci în lucru nemijlocit pe text. Se întîmpla ca într-un semestru întreg să nu citim decît două sau trei pagini din opera unui filozof, încercînd să le înțelegem. Dar prin aceste pagini, alese cu grijă de Heidegger, el izbutea să ne transpună atît de bine în ceea ce era propriu acelui filozof, încît aflam mai mult despre el decît dacă i-am fi dedicat ani întregi de studiu. Și nu numai despre acel filozof, ci totodată și despre istoria în mijlocul căreia se situa. Fără o înțelegere istorică, în absența dimensiunii istorice orice înțelegere era exclusă — iată ce am aflat cu totul nemijlocit în aceste seminarii, care erau atît de pline de tensiune încît părăseam ca electrizați mica încăpere de seminar de la primul etaj al Universității

freiburgheze. Pregătirea pentru următoarea lecție ocupa în fond întreaga săptămînă și toate celelalte seminarii și cursuri alunecau ca de la sine în planul secund. Dacă ți se oferise înregistrarea procesului-verbal al ședinței de seminar, care se trecea apoi în micul caiet cu coperte negre de mușama, atunci așteptai cu și mai multă încordare următoarea ședință pe care Heidegger o începea invariabil cu citirea și criticarea procesului-verbal.

Era surprinzător cu cît interes urmărea Heidegger timp de decenii devenirea fiecăruia dintre participanții la seminariile sale, cum nu uita pe nici unul și cum își amintea de fiecare cînd, mulți ani mai tîrziu, venea vorba despre el.

Heidegger pregătea ședințele de seminar cu cea mai mare grijă. Nu lăsa nimic la voia unei „inspirații" de moment, a unui „capriciu", ci ducea atent pînă la capăt mersul gîndului ce urma să fie dezvoltat. Așa se face că printre manuscrisele sale se găsesc planificările explicite și notele pentru seminarii. Deși cunoștea în profunzime textele ce urmau să fie studiate, el nu s-a abătut niciodată de la pregătirea seminariilor, alegînd fragmentele în așa fel încît să conducă în miezul însuși al problematicii.

Despre desfăşurarea gîndirii

Heidegger însuşi ne oferă cîteva sugestii referitoare la studiile sale şi la devenirea sa. Ele au fost publicate sub titlul *Mein Weg in die Phänomenologie/Drumul meu în fenomenologie*, în volumul *Despre cauza gîndirii* şi au fost concepute în primă instanţă ca o contribuţie la volumul omagial dedicat lui Hermann Niemeyer (1963).

„Mi-am început studiile academice în iarna 1909 / 1910 la Facultatea de teologie a Universităţii din Freiburg. Activitatea principală dedicată teologiei îmi lăsa însă îndeajuns timp pentru filozofie care era oricum prinsă în planul de studii. Aşa se face că încă din semestrul întîi se aflau pe masa mea de studiu din internatul teologic cele două volume ale lui Husserl, intitulate *Cercetări logice*. Ele aparţineau bibliotecii universitare. Termenul de predare a putut fi prelungit iar şi iar. Se pare că studenţii nu prea le solicitau. Dar cum se face că ele ajunseseră în peisajul altminteri străin lor al mesei mele de studiu?

Aflasem din unele trimiteri găsite în reviste de filozofie că modul de gîndire al lui Husserl fusese determinat de Franz Brentano. Iar dizertaţia acestuia din urmă, *Despre semnificaţia multiplă a fiinţării la Aristotel* (1862), era, începînd cu 1907, călăuza mea în încercările neajutorate de a pătrunde în filozofie. Eram preocupat într-un mod destul de vag de întrebarea: Dacă fiinţarea este spusă în semnificaţii multiple, care este atunci semnificaţia întemeietoare, conducătoare? Ce înseamnă fiinţa? În ultimul

an de gimnaziu am dat peste lucrarea lui Carl Braig, pe atunci profesor de dogmatică la Universitatea din Freiburg, *Vom Sein. Abriß der Ontologie / Despre ființă. Schiță de ontologie*. Apăruse în anul 1896, pe vremea cînd autorul ei era profesor agregat de filozofie la Facultatea teologică din Freiburg. Capitolele mai cuprinzătoare ale acestei scrieri includ de fiecare dată în final fragmente mai lungi din Aristotel, Toma d'A și Suárez, precum și etimologia cuvintelor pentru conceptele ontologice fundamentale.

Speram ca *Cercetările logice* ale lui Husserl să mă ajute în mod decisiv în lămurirea întrebărilor sugerate de dizertația lui Brentano. Dar eforturile mele erau zadarnice pentru că, așa cum aveam să aflu mult mai tîrziu, nu am știut să caut cum trebuie. Cu toate acestea am rămas atît de tulburat de opera lui Husserl, încît în anii următori am tot citit din ea, fără a înțelege de fapt ce anume mă fascina. Farmecul emanat de operă se întindea pînă și la aspectul ei exterior, la oglinda paginii și la copertă.

...După patru semestre am abandonat studiile teologice și m-am dedicat cu totul filozofiei. Am mai participat totuși la o prelegere teologică și în anii de după 1911, și anume la cea despre dogmatică ținută de Carl Braig. M-au îndemnat s-o fac interesul față de teologia speculativă, dar mai ales felul pătrunzător de a gîndi propriu acelui profesor, ce se manifesta la fiecare oră de curs. În puținele plimbări în care mi-a îngăduit să-l însoțesc, am auzit pentru prima oară despre importanța lui Schelling și a lui Hegel în cîmpul teologiei speculative, spre deosebire de sistemul dogmatic al scolasticii. Așa a ajuns în orizontul căutării mele tensiunea dintre ontologie și teologia speculativă în calitatea ei de edificiu al metafizicii.

Ce-i drept, acest domeniu a trecut o vreme în planul secund, față de ceea ce Heinrich Rickert trata în orele sale de seminar: cele două scrieri ale discipolului său Emil

Lask care căzuse încă din 1915, ca simplu soldat, pe frontul din Galiția. Rickert i-a dedicat « prietenului drag » lucrarea sa, apărută în același an în a treia ediție, complet revăzută, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie / Obiectul cunoașterii. Introducere în filozofia transcendentală*. Dedicația era menită totodată să depună mărturie despre stimularea profesorului de către discipolul său. Cele două scrieri ale lui Emil Lask — *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form / Logica filozofiei și doctrina categoriilor. Un studiu despre sfera de dominație a formei logice* (1911) și *Die Lehre vom Urteil / Doctrina despre judecată* (1912) fuseseră, la rîndul lor, îndeajuns de puternic influențate de cercetările logice ale lui Husserl.

Acest fapt m-a determinat să mai parcurg încă o dată opera lui Husserl. Dar și de această dată efortul mi-a fost zadarnic pentru că nu puteam trece dincolo de o dificultate majoră. Ea se referea la întrebarea simplă cum trebuie înfăptuit acel procedeu al gîndirii care se numea « fenomenologie ». Aspectul tulburător al acestei întrebări provenea din ambiguitatea pe care la prima vedere o degaja opera lui Husserl.

Volumul întîi al lucrării, apărut în anul 1900, combate psihologismul în logică, arătînd că învățătura despre gîndire și cunoaștere nu poate fi întemeiată pe psihologie. Cel de al doilea volum, apărut în anul imediat următor, un volum de trei ori mai gros decît primul, cuprinde, în schimb, descrierea actelor conștiinței esențiale în construirea cunoașterii. Așadar, totuși o psihologie. Cum altfel s-ar putea explica acel § 9 din a cincea Cercetare dedicat *Importanței delimitării « fenomenelor psihice » de către Brentano*? Deci cu descrierea sa fenomenologică a fenomenelor conștiinței Husserl recade în poziția psihologismului pe care mai înainte tocmai o contestase. Dacă

însă o asemenea rătăcire grosolană nu poate fi atribuită lucrării lui Husserl, ce este atunci descrierea fenomenologică a actelor de conștiință? În ce constă caracterul propriu al fenomenologiei, dacă ea nu este nici logică, nici psihologie? E oare posibil ca aici să apară o disciplină cu totul nouă, și anume chiar una cu rang și preeminență proprii?

Nu-mi puteam găsi calea printre aceste întrebări, eram dezorientat și fără de repere și, de fapt, nici nu puteam formula pe vremea aceea întrebările cu claritatea cu care sînt enunțate aici.

Anul 1913 a adus cu sine un răspuns. La Editura Max Niemeyer a început să apară sub îngrijirea lui Husserl *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung / Anuarul de filozofie și cercetare fenomenologică*. Primul volum se deschide cu studiul lui Husserl al cărui titlu vorbește deja despre caracterul excepțional și despre importanța fenomenologiei: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie / Idei pentru o fenomenologie pură și pentru o filozofie fenomenologică*.

« Fenomenologia pură » este « știința fundamentală » a filozofiei configurate de ea. « Pură » înseamnă « fenomenologie transcendentală ». Este considerată drept « transcendentală » subiectivitatea subiectului care cunoaște, acționează și instituie valori. Ambele noțiuni, « subiectivitate » și « transcendental », indică faptul că « fenomenologia » tinde să se încadreze conștient și cu toată hotărîrea în tradiția filozofiei moderne, dar în așa fel încît « subiectivitatea transcendentală » să ajungă prin intermediul fenomenologiei la determinarea mai originară și mai universală. Fenomenologia își păstra « trăirile conștiinței » drept domeniu tematic, dar acum în cadrul unei cercetări proiectate și asigurate sistematic a struc-

turii actelor de trăire laolaltă cu cercetarea obiectelor trăite în acele acte, obiecte cercetate în perspectiva obiectualității lor.

În acest proiect universal al unei filozofii fenomenologice puteau acum și *Cercetările logice*, care rămăseseră neutre din punct de vedere filozofic, să-și găsească locul în sistem. Au fost reeditate în același an 1913 într-o a doua ediție la aceeași editură. Cele mai multe cercetări fuseseră, ce-i drept, supuse între timp « unor profunde revizuiri ». Cea de a șasea Cercetare, « cea mai importantă din punct de vedere fenomenologic » (Prefața la ediția a doua), nu a fost însă publicată. Dar și studiul « Philosophie als strenge Wissenschaft » / « Filozofia ca știință riguroasă » (1910–1911), contribuția lui Husserl la primul volum din nou creata revistă *Logos*, primea abia prin *Idei pentru o fenomenologie pură* întemeierea suficientă a tezelor sale programatice.

În același an, 1913, a apărut la Editura Max Niemeyer importanta cercetare a lui Max Scheler, *Zur Phänomenologie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich*/*Despre fenomenologia sentimentelor de simpatie și a iubirii și urii. Cu o anexă despre temeiul pentru ipoteza existenței eului străin.*

Pe vremea aceea se făcea des auzită observația de bun simț că o dată cu fenomenologia apăruse o nouă direcție în cadrul filozofiei europene. Cine ar fi putut să conteste îndreptățirea unei asemenea afirmații?

Dar o astfel de situare istorică nu putea surprinde ceea ce se întîmplase de fapt prin apariția fenomenologiei, adică deja prin apariția *Cercetărilor logice*. Esențialul a rămas neexprimat și nici astăzi nu se poate spune încă așa cum se cuvine. Declarațiile programatice ale lui Husserl și explicațiile sale metodologice întăresc mai de-

grabă neînțelegerea potrivit căreia « fenomenologia » ar revendica pentru sine statutul unui început al filozofiei prin care întreaga gîndire premergătoare ei ar fi respinsă.

Și după apariția *Ideilor pentru o fenomenologie pură* am rămas prizonierul acelei fascinații neslăbite, ce emana de la *Cercetările logice*. Ea provocă din nou o tulburare care nu-și cunoștea propriul motiv, deși mă lăsa să înțeleg că provine din incapacitatea de a ajunge prin simpla lectură a textelor filozofice la împlinirea modalității de gîndire care se numea « fenomenologie ».

Numai încet a dispărut nedumerirea, numai cu greu s-a dizolvat dezorientarea după ce mi-a fost dat să-l întîlnesc pe Husserl însuși în laboratorul său.

Husserl a venit în anul 1916 la Freiburg, ca urmaș al lui Heinrich Rickert, care preluase catedra lui Windelband la Heidelberg. Husserl a fost cel care m-a inițiat printr-o treptată învățare a « vederii » fenomenologice — ea cerea abandonarea utilizării neexersate a unor cunoștințe filozofice laolaltă cu renunțarea de a apela la autoritatea marilor gînditori. Dar eu mă puteam despărți cu atît mai puțin de Aristotel și de ceilalți gînditori greci cu cît mai rodnică mi se arătă familiaritatea crescîndă cu vederea fenomenologică pentru interpretarea scrierilor aristotelice. Firește că nu mi s-a revelat dintr-o dată ce urmări hotărîtoare avea să aibă reînnoita concentrare asupra lui Aristotel.

Exersînd eu însumi, predînd și învățînd în preajma lui Husserl vederea fenomenologică și încercînd, în cadrul seminarului, o înțelegere nouă a lui Aristotel, în anul 1919 atenția mi s-a îndreptat din nou spre *Cercetări logice*, mai ales spre cea de a șasea Cercetare din prima ediție. Disocierea dintre intuiția sensibilă și cea categorială, așa cum este ea elaborată aici, mi s-a dezvăluit în importanța sa pentru determinarea « semnificației multiple a ființării ».

De aceea, atît prieteni cît și discipoli am insistat pe lîngă maestru să mai dea o dată la tipar Cercetarea a șasea care pe atunci era greu de găsit. În recunoscuta-i disponibilitate pentru cauza fenomenologiei, Editura Niemeyer a republicat în anul 1922 ultima parte a *Cercetărilor logice*. Husserl spune în prefață: « După cum se vede, am cedat insistențelor prietenilor acestui volum și a trebuit să mă hotărăsc să fac din nou accesibilă în forma veche partea sa finală. » Prin expresia « prietenii acestui volum » Husserl vroia să spună totodată că el însuși nu se mai putea identifica prea bine cu *Cercetările logice*, după ce îi apăruseră *Ideile*. Căci mai mult decît oricînd, pasiunea sa meditativă și efortul de la noul loc al activității sale academice erau puse în slujba dezvoltării sistematice a proiectului expus în *Idei*; așa se face că Husserl putea scrie în prefața amintită la cea de a șasea Cercetare: « Și activitatea mea de predare la Freiburg mi-a stimulat interesul pentru generalitățile diriguitoare și pentru sistem. »

Iată de ce Husserl a observat cu generozitate, dar în fond cu rezerve, cum pe lîngă cursurile și seminariile mele, parcurgeam săptămînal în grupe speciale de lucru compuse din studenți mai maturi *Cercetările logice*. Mai ales pregătirea pentru această activitate a devenit pentru mine fertilă. Am aflat cu această ocazie — condus mai întîi de o intuiție mai degrabă decît de o înțelegere întemeiată — un lucru: Ceea ce pentru fenomenologia actelor de conștiință se împlinește ca manifestare-de-sine a fenomenelor este gîndit într-un chip mai originar încă de Aristotel și în întreaga gîndire și existență elină drept 'Αλήθεια, drept stare de neascundere a ceea ce ajunge în chip esențial la prezență, ca ieșire din ascundere, ca arătare-de-sine. Ceea ce cercetările fenomenologice descoperiseră drept atitudine fundamentală a gîndirii se arată a fi trăsătura fundamentală a gîndirii eline, dacă nu

chiar a filozofiei ca atare. Cu cît mai hotărît mi se limpezea acest gînd, cu atît devenea mai urgentă întrebarea: De unde își ia determinarea ceea ce, potrivit principiului fenomenologiei, trebuie perceput drept « lucrul însuși »? De la conștiință și obiectualitatea sa sau de la ființa ființării în starea sa de neascundere și de ascundere?

Astfel am fost adus pe drumul către întrebarea privitoare la ființă, luminat de atitudinea fenomenologică, tulburat din nou și în alt fel decît înainte de întrebările provocate de dizertația lui Brentano. Dar drumul interogării a devenit mai lung decît am putut bănui. Ceea ce au încercat primele prelegeri freiburgheze și apoi cele din Marburg nu arată acest drum decît într-un mod mediat" (*Despre cauza gîndirii*, p. 81 ș. urm.).

Textul de mai sus a fost citat atît de copios pentru că este unul din puținele în care Heidegger vorbește despre propria sa devenire. Desigur, acest lucru se întîmpla în contextul unui omagiu adus lui Niemeyer pentru meritele sale în sprijinirea fenomenologiei, dar el se referă și la importanța fenomenologiei pentru activitatea și pentru căutările lui Heidegger însuși.[2]

Privind întregul activității sale didactice, Heidegger a considerat perioada marburgheză (1923–1928) drept „cea mai stimulatoare, cea mai concentrată și cea mai plină de evenimente", aici incluzîndu-se și vacanțele petrecute în fiecare an la cabana din Todtnauberg. Tocmai prelegerile din această epocă nu au fost încă publicate. Avem, în schimb, *Ființă și timp, Kant und das Problem der Metaphysik/Kant și problema metafizicii, Was ist Metaphysik?/Ce este metafizica?* și *Vom Wesen des Grundes/ Despre esența temeiului*. Începuturile elaborării lui *Ființă și timp* se situează undeva în iarna 1923/24. E foarte probabil ca în *Ființă și timp* să fie adunate laolaltă cele mai importante eforturi meditative ale perioadei premergătoare.[3]

Heidegger a fost chemat la Marburg mai ales la insistențele lui Paul Natorp care ceruse în 1922 pentru facultate un manuscris al lui Heidegger cuprinzînd interpretarea dată lui Aristotel. Pînă la moartea lui Natorp (1924) cei doi s-au întîlnit aproape săptămînal, de cele mai multe ori miercuri după-amiaza, în lungi plimbări tăcute prin pădurile din împrejurime. Căci atît Natorp cît și Heidegger trăiau nu atît în discuție cît mai ales în cuvîntul scris, cumpănit cu grijă, spre deosebire de Scheler, de pildă, care era strălucitor în exprimarea orală. Părerea destul de răspîndită potrivit căreia Heidegger ar fi fost stimulat de teologia protestantă și mai ales de Rudolf Bultmann să scrie *Ființă și timp* nu corespunde adevărului. Mai degrabă s-ar putea spune că teologia aflată în plină criză a primit ea impulsuri de la Heidegger.[4] Iar teologii nu erau în nici un caz cei care se băteau pentru atragerea lui Heidegger la Marburg.

Aici s-a născut și o prietenie între Heidegger și Bultmann, care asistau uneori unul la seminariile celuilalt, aveau discipoli comuni [...]. În calitate de filozof se mai afla în aceeași perioadă și Nicolai Hartmann la Marburg. Heidegger, Hartmann, P. Friedländer, arheologul Jacobsthal și istoricul bisericii Hans von Soden întemeiaseră împreună un grup de studiu al culturii eline în care se citeau Homer, tragicii greci, Pindar și Tucidide. Hans Georg Gadamer observă pe bună dreptate că era epoca în care neokantianismul își pierdea din audiență și școala de la Marburg se dizolva.[5] Ar trebui, poate, adăugat că era perioada de ascensiune a fenomenologiei care, așa cum s-a arătat, primise o nouă direcție datorită lui Heidegger. Ceea ce Heidegger oferea sub titlul de exerciții fenomenologice nu avea prea mult de a face cu analizele de constituire și de reducție ale lui Husserl, dar foarte mult cu îndemnul lui *La lucrurile însele*, astfel încît renășteau aici deodată la o nouă viață filozofi care păreau de mult

„depășiți“, iar gîndirea lor devenea așa de nemijlocit prezentă, încît părea de-a dreptul revoluționară.[6] Din perioada marburgheză trebuie menționate mai ales interpretările date lui Platon și lui Aristotel. În semestrul de iarnă 1924 / 25 Heidegger a ținut un curs de patru ore despre dialogul *Sofistul* punînd la început o interpretare a cărții a șasea a *Eticii nicomahice*, în centru aflîndu-se explicarea lui ’αληθεύειν (a scoaterii din ascundere). Aristotel se întreabă aici în mod expres asupra diverselor moduri de scoatere din ascundere, în intenția de a determina modul superior, pe cel privilegiat. O înțelegere a acestei cărți deschide astfel totodată accesul la gîndirea aristotelică în întregul ei (vezi și *Ființă și timp*, nota de subsol, p. 225).

Leitmotivul dublu al gîndirii lui Heidegger: întrebarea privitoare la ființă și întrebarea privitoare la adevăr (*aletheia*)

Dacă încercăm să surprindem acel miez al interogării lui Heidegger care animă gîndirea sa și-l îndeamnă la o căutare fără de odihnă, constatăm cu uimire că acest miez este în sine dublu. Este interogarea privitoare la ființă și totodată interogarea privitoare la *aletheia*. Aici, la început, noi încă nu putem pricepe cum trebuie înțeleasă această dublare. Cade însă în sarcina monografiei de față să meargă pe urmele ei, să-i descopere legăturile, mai întîi în *Ființă și timp* (p. 37 ș. urm), apoi în *Vom Wesen der Wahrheit / Despre esența adevărului* (p. 85 ș. urm), în *Der Ursprung des Kunstwerkes / Originea operei de artă* (p. 105 ș. urm.), în *Brief über den „Humanismus" / Scrisoare despre „umanism"* (p. 133 ș. urm), în *Die Frage nach der Technik / Întrebarea privitoare la tehnică* (p. 147 ș. urm), în *Das Wesen der Sprache / Esența limbii* (p. 167 ș. urm) și *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens / Sfîrșitul filozofiei și sarcina gîndirii* (p. 185 ș. urm).

Pentru o lămurire preliminară a *aletheiei* ne vom rezuma aici la o primă observație. Heidegger traduce *aletheia* prin stare de neascundere. Este vorba de un cuvînt fundamental care ține de înțelegerea elină a ființei. Orice preocupare față de o ființare sau alta nu e posibilă decît în măsura în care ea a fost scoasă din starea de ascundere, în care a devenit neascunsă. Această stare de neascundere nu este nicidecum atribuită ființării respective abia printr-o judecată, dimpotrivă, orice enunț cu privire la o ființare nu devine posibil decît în măsura în care ea este deja dinainte neascunsă. Faptul de a fi neascuns este o trăsătură

a fiinţării înseşi. Tocmai de aceea, Aristotel poate pune un semn de egalitate între neascuns, ’αληθές, şi ceea ce fiinţează, ὄν. Fiinţarea este gîndită ca acel ceva ce ajunge la prezenţă în chip esenţial, în sensul a ceea ce este durabil. Se înţelege prin aceasta că o fiinţare are o anume configuraţie şi limite bine definite. Ceea ce ajunge la prezenţă în chip privilegiat în acest fel este *physis*.

Omul este acela care are putinţa să perceapă fiinţarea în starea sa de neascundere şi aceasta înseamnă totodată că se poate aduna — λέγειν — asupra unităţii ei. λέγειν înseamnă adunare în sensul de strîngere laolaltă. Logosul revelează această unitate. În experienţa elină nu omul se află în centru, ci fiinţarea însăşi în starea ei de neascundere, căreia omul i se poate expune datorită *logosului*, o stare asupra căreia el se poate apleca. Dar, totodată — şi asupra acestui punct vom reveni mai încolo —, potrivit lui Heidegger *aletheia,* temeiul însuşi al experienţei eline, nu este gîndită anume. Ea este un fel de orizont care ne face accesibilă cutare sau cutare fiinţare şi o reuşeşte cu atît mai bine cu cît nu apare anume *ca* orizont. Astfel, tematizarea *aletheiei* în sensul unei interogări asupra ei nici nu devine necesară pentru atitudinea elină. Pe de altă parte, *aletheia* a putut apoi să cunoască o modificare a esenţei ei, modificare ce şi-a găsit expresia cea mai limpede în faptul că „adevărul“ devine dependent de percepţia umană.

Heidegger însuşi spune că gîndirea sa a fost pusă în mişcare, pe de altă parte, de întrebarea privitoare la fiinţă sugerată de lucrarea lui Brentano (vezi p. 25) şi de *Ontologia* profesorului său Braig. În cele ce urmează vom căuta să aflăm în ce fel se leagă interogarea privitoare la *aletheia* şi interogarea privitoare la *fiinţă*, respectiv cum ajunge Heidegger să gîndească această legătură. Va trebui, de asemenea, să explicăm de ce interogarea lui Heidegger recurge la experienţa elină, făcînd ca mersul însuşi al metafizicii să devină tema principală.

Întrebarea privitoare la ființă în orizontul timpului (*Ființă și timp*, 1927)

Explicațiile privitoare la lucrarea epocală a lui Heidegger *Ființă și timp* se rezumă la patru puncte: 1. Despre tematică și alcătuire, 2. *Dasein*-ul ca fapt de a fi în lume, 3. Existențialele și temporalitatea, 4. Întrebarea privitoare la adevăr (§ 44).

Nu este deloc ușor să reconstruiești efectul pe care l-a avut apariția lucrării *Ființă și timp*. O lucrare atît de neobișnuită, un limbaj atît de original trebuie mai întîi să li se fi părut stranii contemporanilor. O serie de întrebări vechi, devenite familiare ale teoriei „clasice" a cunoașterii era pur și simplu dată la o parte; dar și fenomenologia, care și ea data de un sfert de veac și era pe cale să se impună din ce în ce mai mult, cunoștea dintr-o dată o nouă determinare, atît de nouă încît Husserl, căruia îi era dedicată lucrarea, de fapt nici nu a înțeles-o.

Husserl îl apreciase foarte mult pe Heidegger, văzînd în el cel mai important discipol și continuator — acum era dintr-o dată dezamăgit. Aici nu mai era vorba de o fenomenologie în spiritul său. Heidegger vedea în Husserl un înnoitor al filozofiei secolului XX și organiza adesea seminarii în marginea *Cercetărilor logice*, mai ales despre Cercetarea a șasea. Dar el nu era de fapt un urmaș, ci o dată cu el filozofia a cunoscut o răsturnare la care Husserl nu se așteptase.

Deși *Ființă și timp* nu a fost propriu-zis înțeleasă (din cauza multiplelor neînțelegeri Heidegger a scris el însuși,

sub pseudonim, o cronică, dar nu a mai dat-o publicității), lucrarea a început să-și facă efectul mai ales asupra tinerei generații; a devenit cel mai tulburător text al epocii noastre, iar efectul ei „nu s-a rezumat nicidecum la cercurile mai restrînse ale celor preocupați de filozofie“, așa cum pe bună dreptate remarcă Otto Pöggeler.[7]

Întreaga problematică contemporană de la neokantianism pînă la filozofia valorilor devenise dintr-o dată searbădă, iar metafizica de la Platon pînă la Nietzsche apărea totodată într-o lumină nouă. Disocierea obișnuită dintre cercetarea sistematică și cea istorică devenise caducă pentru că cercetarea sistematică nu poate fi înțeleasă decît în contextul istoric, ea este întotdeauna istorică.

Despre tematica și alcătuirea lucrării

Lectura lucrării nu este dificilă, limbajul lui Heidegger este clar, dacă ești dispus să-l asculți. Mai dificil, ce-i drept, este să surprinzi lucrarea în intenția ei fundamentală, și anume tematica legăturii, a corelației dintre *Ființă* și *timp* ca întrebare centrală. Pentru aceasta este necesar să-ți lămurești în genere problematica ființei, spre a putea înțelege apoi cum poate timpul să fie indicat drept orizont pentru întrebarea privitoare la ființă. Ce-i drept, fuseseră scrise deja cîteva cercetări despre timp (să amintim numai de Bergson și Husserl), dar întrebarea însăși privitoare la ființă nu fusese sesizată și cu atît mai puțin pusă cu întreaga ei acuitate, în ciuda tuturor ontologiilor. Heidegger însuși a refuzat să publice explicațiile sale referitoare la *Ființă și timp* (punctul trei al primei părți, vezi p. 39 *). Lucrarea a rămas neterminată. Părțile nepublicate sînt tocmai cele hotărîtoare. Cea mai dificilă

* Trimiterile din capitolul de față se referă la *Sein und Zeit*, ediția Halle, 1927.

este însă interpretarea înțelegătoare care pleacă de la sfîrșitul desfășurării gîndirii lui Heidegger, astfel încît o dată cu lectura se cer o suspendare a lucrării, respectiv transformarea ei, precum și înțelegerea faptului că forma ei actuală este rezultatul unei necesități stringente. Această interpretare nu a fost realizată nici pînă astăzi de nimeni — cu excepția, poate, a lui Heidegger însuși. Nici aici, unde ne propunem o simplă îndrumare către operă, ea nu poate fi întreprinsă; dar să nu uităm că ea rămîne o sarcină ce-și așteaptă încă împlinirea. Căci atîta vreme cît nu vom fi în stare s-o împlinim nici nu vom putea spune că l-am înțeles pe Heidegger.

Chiar și simpla anunțare a întrebării ce urmează să fie pusă — întrebarea privitoare la sensul ființei — trebuie să surprindă. Dar Heidegger arată că această întrebare nu este nicidecum nouă — citatul din *Sofistul* lui Platon („Căci se pare că v-ați familiarizat de mult cu ceea ce vreți să spuneți de fapt atunci cînd folosiți expresia « care ființează », și nouă ni s-a părut cîndva că înțelegem despre ce este vorba, dar acum am ajuns într-un impas“) este menit să ne aducă aminte că această întrebare este tot atît de veche ca și metafizica însăși. Vrea Heidegger, așadar, să ne lege de tradiție? Nicidecum, el provoacă tradiția, ne provoacă pe noi să traversăm tradiția cu ajutorul gîndului.

Un citat ne va transpune nemijlocit în situația despre care este vorba: „Dacă întrebarea privitoare la ființă urmează să fie pusă în chip explicit și să fie împlinită în deplină transparență, atunci o elaborare a acestei întrebări cere, potrivit lămuririlor date pînă aici, o explicare a modului de a privi către ființă, a înțelegerii și cuprinderii conceptuale a sensului, pregătirea posibilității alegerii adecvate a ființării exemplare, elaborarea modalității de acces genuine către această ființare. « Privirea către », « înțelegerea și surprinderea a », « alegerea »,

« accesul la » sînt componente constitutive ale interogării și astfel ele însele modalități de a fi ale unei anume ființări, ale *acelei* ființări care sîntem noi înșine, cei care punem întrebări. Elaborarea întrebării privitoare la ființă înseamnă așadar: transparentizarea unei ființări — a celei care pune întrebări — în ființa sa. Ființarea aceasta, care sîntem noi înșine fiecare în parte și care printre alte posibilități de ființă o are și pe aceea de a pune întrebări, noi o vom denumi *Dasein*. Interogarea explicită și transparentă privitoare la sensul ființei cere o prealabilă explicare pe măsură a unei ființări (a *Dasein*-ului) privitor la ființa sa" (p. 7).

Din acest citat aflăm de ce examinarea întrebării privitoare la ființă începe cu o analiză a celui care pune întrebări, adică a *Dasein*-ului. Nu putem desfășura în chip adecvat prima întrebare, dacă nu înțelegem mai întîi de ce natură este ființa celui care pune întrebarea. Analitica *Dasein*-ului nu este dirijată de reflecții antropologice, psihologice sau sociologice, ci în exclusivitate de imperativul de a ști de ce natură este acela care are putința de a pune întrebarea privitoare la ființă; este o ființare care se caracterizează deja din capul locului printr-o anume înțelegere a ființei. Punînd în discuție această întrebare nu ne situăm nicidecum abia în anticamera tematicii privitoare la ființă; ea reclamă, dimpotrivă, lămurirea felului determinat de a fi propriu acestei ființări (a *Dasein*-ului) spre deosebire de alte ființări (cele aflate de față, cele aflate la îndemînă). Cel ce pune întrebarea se caracterizează prin aceea că nu *este* pur și simplu, ci că este „acea ființare care în ființa ei este preocupată *de* ființă însăși" (p. 12).

Întrebarea lui Heidegger privitoare la sensul ființei este prezentată ca ontologie fundamentală. Ontologia fundamentală nu-și propune să elaboreze un concept cît mai cuprinzător al ființei, ci să ofere o analiză a modului de

a fi, adică a structurilor fundamentale ale celui ce pune întrebarea, structuri numite *existențiali*. Ființa celui care pune întrebarea se deosebește de toate celelalte ființări prin aceea că el dezvoltă un raport cu sine însuși. Putința de a se raporta la sine însuși, de a se înțelege în posibilitățile sale de a fi, ba chiar de a trebui să le folosească, este o trăsătură fundamentală a acelei ființări care este privilegiată prin faptul că posedă o existență. Existența este un termen utilizat în exclusivitate de om. Determinările sale structurale, *existențialii*, trebuie deosebite net de determinările fundamentale ale ființării ce nu este de natură umană, numite de Heidegger *determinări categoriale*. Avem de a face aici cu o disociere fundamentală. Ființarea care nu este de natură umană este, dar ea nu există, ea nu are nici o posibilitate de a se raporta la sine însăși.

Care este deci sarcina dublă în elaborarea întrebării privitoare la ființă? În primul rînd efectuarea analiticii *Dasein*-ului și în al doilea rînd destrucția istoriei ontologiei.

În ceea ce privește primul punct: Noi înșine sîntem cei care existăm în calitate de *Dasein*. Din ființa noastră face parte faptul că ne mișcăm întotdeauna în orizontul unei anumite înțelegeri a ființei. Pare așadar deosebit de simplu să spui ceva despre *Dasein*. Dar nu este decît o iluzie. Adevărul este că sîntem ispitiți să ne înțelegem pe noi înșine pornind de la *acea* ființare care tocmai *nu* sîntem și la care ne raportăm în permanență într-un anume mod ca fiind „lumea“ noastră. Ceea ce nu este de natura unui *Dasein* ne induce în eroarea de a ne concepe și pe noi înșine potrivit schemei sale prin aceea că ne servește drept model de înțelegere. Omul se pricepe mai bine la acele lucruri de care se folosește decît la sine însuși.

Se impune să percepem *Dasein*-ul însuși așa cum este el mai întîi și de cele mai multe ori — așadar în cotidia-

nitatea sa. Aici se ascunde imperativul fenomenologic de a nu porni de la un proiect ideal oarecare, ci de a surprinde omul în acea modalitate a ființei în care el se află în mod obișnuit. Dar nu pentru a ne rătăci în simpla descriere a acestui mod de comportament, ci pentru a pune în evidență acel ceva ce se află la temeiul acestui comportament, așadar „structurile ce țin de esență“ sau „existențialii“.

Heidegger schițează aici un drum circular: analitica *Dasein*-ului este un element preliminar, ea ar trebui să fie pusă în slujba elaborării întrebării privitoare la ființă. În momentul în care elaborarea s-a încheiat se va reveni, pornind de aici, asupra analiticii *Dasein*-ului pentru a o repeta. Acest lucru se întîmplă în partea a doua, existențialii fiind reformulați în corelația lor cu temporalitatea (vezi § 3). Aceasta nu este o întîmplare, ci se întemeiază pe faptul că, potrivit lui Heidegger, temporalitatea reprezintă orizontul de înțelegere a ființei *dasein*-ului, ceea ce impune regîndirea problematicii timpului ca atare. Acest lucru, la rîndul lui, ar face posibilă înțelegerea temporalității ființei înseși — ceea ce nu se mai întîmplă în partea publicată a lucrării *Ființă și timp*.

Ce înțelege Heidegger prin *destrucția istoriei ontologiei*? Mai întîi aflăm că *Dasein*-ul însuși este istoric și că numai din această cauză poate exista pentru el ceva ca istoria lumii.

„În felul său de a fi și deci laolaltă cu înțelegerea sa asupra ființei, *Dasein*-ul este de fiecare dată crescut în și o dată cu o interpretare tradițională a *Dasein*-ului. Pornind de la aceasta el se înțelege pe sine mai întîi și — în anumite privințe — întotdeauna. Înțelegerea respectivă îi deschide posibilitatea ființei sale și o reglează. Propriul său trecut — ceea ce înseamnă întotdeauna cel al « generației » sale — nu îl *urmează*, ci îl precedă deja de fiecare dată“ (p. 20).

Afirmația de mai sus pare să contrazică însă exact tematica formulată. În cazul *Dasein*-ului obișnuit, ființa istorică a *Dasein*-ului îl ispitește să cadă pradă tradiției, căci așa cum *Dasein*-ul are tendința să se înțeleagă pe sine potrivit modelului a ceea ce nu are natura unui *Dasein*, tot așa în cazul înțelegerii istoriei el are tendința să cadă pradă tradiției și să se lase condus de tradiție și să lase în seama acesteia deciziile și hotărîrile sale, fără să facă transparentă tradiția în ființa ei specific istorică.

Ceea ce este obturat de tradiție trebuie să devină din nou accesibil. Trebuie să înțelegem care sînt conceptele utilizate de noi și din ce epocă provin, în loc să ne prefacem că ar fi vorba de suma unor adevăruri imuabile pe care o preluăm pur și simplu pentru a o da apoi mai departe. (Gîndul acesta este ilustrat cu exemple din istoria ontologiei începînd cu perioada Antichității și pînă la Kant și Hegel.)

Destrucția istoriei ontologiei este descoperirea istoricității conceptelor ei fundamentale, ba chiar trezirea simțului pentru istoricitate, oricît de paradoxal ar suna aceasta. Dar acest lucru înseamnă totodată o punere în lumină a omisiunilor săvîrșite de ceea ce este încremenit în tradiție și mediat prin ea. Prin destrucția istoriei încremenite a ontologiei urmează să ajungem în locul dinspre care ea devine transparentă pentru noi și îi putem vedea și înțelege limitele. În cursul întregii sale vieți, Heidegger a urmărit acest proiect — în sensul acesta trebuie înțelese interpretările date de el lui Platon, Aristotel, Descartes, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel și Nietzsche și mai ales explicitarea gînditorilor elini timpurii.

Ce înțelege Heidegger prin metodă fenomenologică? Ea nu este nicidecum o preluare a fenomenologiei husserliene în calitate de filozofie transcendentală, ci, mai degrabă, invers, o repunere a fenomenologiei lui Husserl,

care se concepe drept anistorică, în contextul istoric. Înțeles drept concept metodic, acest concept „nu caracterizează ce-ul obiectelor cercetării filozofice în conținutul lor factual, ci cum-ul lor“ (p. 27).

Nu este o simplă întîmplare că acum — la douăzeci și cinci de ani de la instaurarea fenomenologiei ca modalitate nouă de cercetare — aceasta este ea însăși supusă unei analize, conceptele de fenomen și logos cunoscînd o nouă determinare (vezi § 7, p. 28 ș. urm.). Conceptul de fenomen este interpretat ca „ceea ce se arată de la sine“, pornind de la semnificația fundamentală a termenului în greaca veche, iar logosul este gîndit ca cel care lasă să se vadă, ca cel care face accesibil ceea ce este neascuns. Ceea ce urmează să fie făcut accesibil prin intermediul fenomenologiei este însă *Ființa* ființării. În această fază a gîndirii sale Heidegger crede că „ontologia nu este posibilă decît ca fenomenologie“ (p. 35). În legătură cu *Dasein*-ul ea se înfățișează drept hermeneutică în sensul explicitării a ceea ce face parte din *Dasein*, a ceea ce se întîmplă în el; prin aceasta urmează totodată să se pună la îndemînă temeiul oricărei cercetări ontologice ulterioare. „Filozofia este ontologie fenomenologică universală pornind de la hermeneutica *Dasein*-ului care, în calitatea ei de analitică a *existenței*, a fixat capătul oricărei interogări filozofice în acel loc din care el *provine* și în care se repercutează“ (p. 38).

Heidegger plănuise lucrarea în două părți: În prima parte urma să fie expusă analitica *Dasein*-ului în perspectiva temporalității, pentru a arăta în ce fel timpul este orizontul întrebării privitoare la ființă, în cea de a doua parte urma să fie realizată destrucția istoriei ontologiei în marginea problematicii temporalității.

Prima parte urma să cuprindă trei secțiuni: 1. Analiza fundamentală pregătitoare a *Dasein*-ului; 2. *Dasein* și temporalitate; 3. Timp și ființă.

Partea a doua urma să cuprindă 1. Doctrina lui Kant referitoare la schematism în corelație cu problematica temporalității; 2. Fundamentul ontologic al lui „cogito sum" al lui Descartes și preluarea ontologiei medievale în problematica lui „res cogitans"; 3. Tratarea aristotelică a timpului pentru a face vizibile în marginea lui totodată și limitele ontologiei antice.

Din întreaga lucrare au fost publicate doar secțiunea unu și doi din partea întîi. Decanul facultății de filozofie de la Universitatea din Marburg insistase pe lîngă Heidegger să le publice deoarece facultatea îl propusese ministerului pe Heidegger pe o listă cu un singur candidat drept urmaș al lui Nicolai Hartmann, iar ministerul dorea să prezinte o publicație (vezi *Zur Sache des Denkens*, p. 88). Cea de a treia secțiune nu a fost publicată, pentru că, așa cum spune Heidegger însuși, nu se găsise încă limbajul pe măsura acelei gîndiri.

Din cea de-a doua parte a apărut, într-un volum de sine stătător, sub titlul *Kant și problema metafizicii*[8], interpretarea dată lui Kant.

Dasein-ul ca fapt-de-a-fi-în-lume

Modul tradițional de a vorbi despre om ca subiect, conștiință, eu și altele asemănătoare nu poate fi întîlnit în *Ființă și timp*. În schimb, găsim termenul *Dasein*. Ce-i drept, acest mod de a vorbi poate isca neînțelegeri, căci nu este vorba de a înlocui o expresie prin alta și de a lăsa restul neschimbat, ci, prin schimbarea numelui, survine o modificare a vederii, a înțelegerii, cu alte cuvinte: a gîndirii. Prin numele de *Dasein* se sugerează că omul este privit într-o perspectivă bine determinată ca fiind acela care este privilegiat prin relația sa cu ființa.

Ce este ființa? Nu știm — dar ceea ce putem vedea lesne este faptul că toate ființările pe care le cunoaștem

pot fi grupate în două categorii: există, pe de o parte, acea ființare care poate să desfășoare o raportare la sine însăși și, pe de altă parte, aceea care nu are această putință. O piatră este, dar ea nu are o raportare la sine însăși, ea nu se poate comporta în relație cu sine însăși; același lucru e valabil pentru copac, pentru scaun și pentru toate celelalte ființări care nu sînt de natură umană. Omul nu se rezumă la a fi, ci el desfășoară o raportare la sine însuși și totodată și o raportare la semenul său și la ființarea care nu este de natură umană. De aici derivă consecințe importante. Omul nu este pur și simplu, ci el trebuie să fie, ființa lui îi este dată ca o sarcină.

Avem aici o primă semnificație a ființei, și anume ființă în sensul ființei specifice a omului și această ființă specifică luată ca acel ceva care nu este pur și simplu, ci care trebuie realizat, ceea ce Heidegger circumscrie prin determinarea lui *Zu-sein* (să fie; trebuie să fie). *Dasein*-ul este o ființare căreia ființa sa îi este dată ca sarcină. Nu trebuie însă nicidecum să credem că prin aceasta am ști de acum ce înseamnă ființa. Sîntem doar pe cale să schițăm ființa unei anume ființări.

Faptul că *Dasein*-ul se raportează la propria sa ființă determină ființa sa drept *existență*; „...deoarece determinarea esenței acestei ființări nu poate fi împlinită prin indicarea unui ce factual, ci esența sa constă, dimpotrivă, în faptul că trebuie să fie ființa sa ca fiind a sa, am ales titlul de *Dasein* ca expresie pură a ființei pentru a desemna această ființare“ (p. 12). Particularitatea sa constă în felul specific de a fi și acest fel specific constă în aceea că se poate alege pe sine, ba chiar că trebuie să se aleagă pe sine, cu alte cuvinte că omisiunea alegerii este și ea o alegere. (Un gînd care a fost preluat de Sartre și care la el joacă un rol însemnat.) Aici se află nucleul pentru acea disociere centrală dintre autenticitate și neautenticitate. „*Dasein*-ul se înțelege pe sine însuși întotdeauna

pornind de la existența sa, de la o posibilitate a lui însuși de a fi sau de a nu fi el însuși. Această posibilitate a fost fie aleasă de *Dasein*, fie *Dasein*-ul a ajuns din întîmplare în ea sau a crescut deja dintotdeauna în ea. În modul de a o prinde sau de a o rata existența este de fiecare dată rezultatul deciziei *Dasein*-ului însuși" (p. 12).

Alegerea se poate efectua în așa fel încît prin ea și în ea *Dasein*-ul să ajungă la sine însuși, să-și realizeze posibilitățile care-i sînt cele mai proprii, sau în așa fel încît *Dasein*-ul să-și lase atribuită din afară alegerea, fiind așa cum sînt ceilalți, acel „se" impersonal (*man*) — iată ce este neautenticitatea.

Am arătat deja că natura specială a *Dasein*-ului constă în aceea că ființa sa se arată în faptul de a exista, că ea se realizează în însuși faptul de a exista. Această determinare este explicată mai îndeaproape prin termenul de „*fapt-de-a-fi-de-fiecare-dată-a-mea*" (*Jemeinigkeit*); ceea ce înseamnă că fiecare ființare care se caracterizează prin acest fel anume de a ține de ființă este preocupată de propria sa ființă, nu de o modalitate universală oarecare a ființei. „Și pentru că *Dasein*-ul este prin esența sa de fiecare dată posibilitatea sa, această ființare se poate « alege », se poate cîștiga pe sine în ființa sa, se poate pierde, adică se poate cîștiga doar « în aparență », ceea ce în fapt înseamnă că nu se cîștigă niciodată. Se poate pierde și poate să nu se fi cîștigat încă numai în măsura în care, potrivit esenței sale, el are posibilitatea să fie *autentic*, adică să-și fie conferit sie însuși. Cele două modalități ale ființei, *autenticitatea* și *neautenticitatea*,... se întemeiază pe aceea că *Dasein*-ul este în genere determinat prin faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-a-mea" (p. 42 ș. urm.).

În autenticitate *Dasein*-ul alege acele posibilități prin care găsește calea către sine însuși; în starea de neautenticitate posibilitățile îi sînt date dinainte de alții, respectiv de anonimitatea lui „se". Se practică sportul, se studiază

dreptul, se pleacă într-o anume stațiune balneară, se caută partenerul într-o anume pătură socială, se optează pentru un partid politic etc.

În chestiunea punctului din care să pornească analiza *Dasein*-ului Heidegger optează pentru caracterul mediu și pentru cotidianitate, așadar pentru modul de a fi pe care-l întîlnim mai întîi și de cele mai multe ori, respectiv care ne este specific nouă înșine. În acest *Dasein* mediu urmează să fie puse în lumină structurile valabile pentru orice *Dasein*, cel autentic precum și cel neautentic.

Caracterizarea aceasta preliminară ar trebui să ne permită să facem următorul pas, adică să înțelegem *Dasein*-ul ca *fapt-de-a-fi-în-lume*. Aici dificultatea constă însă în aceea că o structură complexă în calitatea ei de fenomen unitar urmează să fie expusă pe bucăți, pas cu pas, fără ca să se piardă unitatea care se află la baza analizei și pe care aceasta se înalță.

Faptul-de-a-fi-în-lume este explicat în trei pași: 1. prin intermediul întrebării ce anume înseamnă aici *lume*; 2. prin întrebarea privitoare la cine, așadar privitoare la *Dasein* în caracterul său mediu ca fapt de a-fi-cu și ca fapt de a-fi-el-însuși (*Mit- und Selbstsein*); 3. prin întrebarea ce înseamnă a-fi-în, aici găsindu-se și o cercetare a momentelor de structură sau a existențialilor.

Spre a obține în genere un culoar potrivit pentru punerea întrebării privitoare la faptul-de-a-fi-în-lume trebuie să încercăm o lămurire preliminară a faptului-de-a-fi-în. Obișnuim să înțelegem faptul-de-a-fi-în pornind de la sfera lucrurilor. Aici el înseamnă a-fi-conținut-în. Dacă nu ne este însă permis să înțelegem *Dasein*-ul după modelul obiectualului (*das Dingliche*) sau a ceea ce este doar de față (*das Vorhandene*), atunci și faptul-de-a-fi-în trebuie interpretat altfel.

Faptul-de-a-fi-în are în vedere un existențial, și anume în sensul de a fi familiar cu; voi poposi în preajma

acelui ceva cu care sînt familiar. Dacă faptul-de-a-fi-în nu trebuie gîndit ca fapt de a fi conținut spațial, aceasta nu înseamnă că *Dasein*-ul nu are o relație privilegiată cu spațiul, dar este, ce-i drept, o relație care nu poate fi înțeleasă niciodată pornind de la faptul-de-a-fi-conținut în sens spațial, obiectual. De asemenea, nu este nicidecum adevărat că ajungem abia prin fenomenul recunoașterii la ceva de genul faptului-de-a-fi-în; inversul este adevărat: numai pentru că sîntem dintotdeauna familiari cu ființarea — ceea ce-și găsește expresia în cele mai diverse moduri ale îngrijorării — noi ne putem expune unui mod specific al cunoașterii — tocmai acea recunoaștere.

Fără a bate imediat la ochi s-a petrecut aici o răsturnare a concepției dominante potrivit căreia recunoașterea reprezintă fundamentul oricărui mod de a avea de-a face cu lucrurile. Numai datorită faptului că poposim în preajma cutărei sau cutărei ființări care ne este într-un fel sau altul cunoscută, de care dispunem, pe care o utilizăm și altele de acest fel, noi putem apoi printr-o situare anume să sărim, ca să spunem așa, din a avea de-a face cu, ne putem abține de la a avea de-a face cu și putem intra într-o relație pur contemplativă cu ființarea. Această relație nu este nicidecum situația primară. Se subînțelege prin aceasta că cel care ia ca punct de plecare simpla teorie a cunoașterii omite tocmai temeiul ei. Preeminența simplei cunoașteri este o iluzie căreia teoreticianul cunoașterii îi cade pradă. Aceasta nu înseamnă nicidecum că Heidegger vrea să renunțe la orice fel de cunoaștere ca atare, ci el caută să ajungă la o bază mai originară, pornind de la care se poate vedea că în cunoașterea pură se ascunde ceva ce seamănă cu punerea între paranteze a raportării familiare care este presupusă deja dintotdeauna, sau altfel exprimat: că recunoașterea este și ea un mod de a fi în preajmă care presupune însă să se facă tocmai abstracție de modul obișnuit de a avea de-a face cu o ființare sau alta.

Acest gînd conduce în chiar miezul unei vechi probleme, și anume la întrebarea cum poate subiectul să iasă din sfera interiorității sale pentru a ajunge la obiectul „de afară“. Heidegger taie acest nod gordian, afirmînd că *Dasein*-ul în calitatea sa de fapt-de-a-fi-în-lume se află întotdeauna deja în afară — în preajma lumii care-i este familiară.

„În orientarea sa către... și în sesizare *Dasein*-ul nu iese abia atunci din sfera interiorității sale în care a fost pînă atunci închistat, ci, potrivit modului său primar de a fi, el se află deja dintotdeauna « afară », în preajma unei ființări pe care o întîlnește în lumea deja descoperită de fiecare dată... Și încă o dată, sesizarea a ceea ce a fost cunoscut nu este o revenire în « cuibul » conștiinței împreună cu prada cîștigată a ieșirii care a prins, ci chiar și în actul ascultării, al păstrării și al fixării, *Dasein*-ul care cunoaște *rămîne în calitate de Dasein afară*“ (p. 62).

Cunoașterea nu oferă posibilitatea stabilirii relației cu lumea, ci ea presupune deja dintotdeauna această relație și nu este decît o transformare a acesteia, „prin cunoaștere *Dasein*-ul dobîndește o nouă *situare a ființei* în raport cu lumea descoperită deja de fiecare dată în *Dasein* (p. 62). Dar cunoașterea nici nu creează, ea mai întîi, un « comerț » al subiectului cu o lume și nici nu ia naștere dintr-o acțiune a lumii asupra unui subiect. Cunoașterea este un mod al *Dasein*-ului întemeiat pe faptul-de-a-fi-în-lume“ (p. 62 ș. urm.) Aceasta a fost, pentru a folosi vorbele lui Kant, o adevărată revoluție în modul de a gîndi care pe unii contemporani i-a speriat, pe alții i-a umplut de entuziasm.

Pentru a înțelege ce vrea să spună expresia „faptul-de-a-fi-în-lume“ va trebui să arătăm întîi ce înseamnă *lume*. Încercarea de a enumera mai întîi lucrurile cunoscute aflate în interiorul lumii nu duce la nimic. Astfel putem să înșiruim ceea ce se află în interiorul lumii, dar

nu vom ajunge niciodată la ceva ce ar fi lumea. Chiar dacă fixăm diferitele categorii de ființare: om, artefacte, lucruri naturale, lucruri asociate cu o valoare, pentru a ne întoarce după aceea cu întrebarea la felul cum sînt ele în ultimă instanță fondate în natură și dacă apoi determinăm natura însăși din perspectiva științelor naturii, nu ne vom fi apropiat de vreo soluție. „Natura este ea însăși o ființare care se întîlnește în interiorul lumii și care poate fi descoperită pe diverse căi și trepte“ (p. 63).

Cum va trebui să procedăm atunci? Printr-o răsturnare radicală Heidegger întoarce întrebarea în așa fel încît mundaneitatea trebuie înțeleasă drept moment constitutiv al *Dasein*-ului, așadar drept existențial. „Ontologic « lumea » nu este o determinare a *acelei* ființări care, potrivit esenței sale, *nu* este *Dasein*-ul, ci o trăsătură a *Dasein*-ului însuși“ (p. 64).

Afirmația pare să reducă lumea la sfera subiectivului. Dar cum se explică atunci că Heidegger aproape a eliminat cu totul conceptul subiectivului? Cum ne putem apropia mai mult de semnificația lumii și a mundaneității? În conformitate cu indicația amintită mai sus trebuie să pornim de la *Dasein*-ul cotidian cu caracterul său mediu. Lumea acestui *Dasein* este lumea înconjurătoare. Drumul pe care trebuie s-o pornim este indicat în deplină claritate: „Lumea cea mai apropiată a *Dasein*-ului cotidian este *lumea* înconjurătoare. Cercetarea se desfășoară mergînd de la acest caracter existențial al faptului-de-a-fi-în-lume în ipostaza sa medie pentru a ajunge la ideea mundaneității în genere. Vom căuta mundaneitatea lumii înconjurătoare (*Umweltlichkeit*) trecînd printr-o interpretare ontologică a ființării pe care o întîlnim mai întîi în lumea interior-înconjurătoare“ (p. 66).

Analiza dedicată de Heidegger ustensilei (*Zeug*) este una dintre cele mai cunoscute părți ale lucrării *Ființă și timp*; mai puțin cunoscut este sensul acestei analize.

Desigur, nu poate fi vorba de a da oamenilor indicații cum trebuie să folosească obiectele de uz curent din lumea lor înconjurătoare, căci această folosire ne este cît se poate de familiară. Crescînd în mijlocul lumii noastre, creștem în această folosire. Și nici nu poate fi vorba de încercarea de a arăta cum se poate schimba lumea cînd lucrăm cu asemenea instrumente, respectiv, cum poate fi ea de-a dreptul înstrăinată omului. Analiza caută să ne facă să înțelegem cîtă cunoaștere prealabilă trebuie să existe, trebuie să ne fie familiară pentru ca ceva ca o ustensilă să fie accesibilă *Dasein*-ului; cunoașterea prealabilă nu are aici nicidecum în vedere o atitudine teoretică. Una din explicațiile oferite de această analiză arată că folosirea ustensilelor are propria sa perspectivă și că dacă vom porni de la contemplarea teoretică pură nu vom putea sesiza natura tipică a ustensilei.

Iată un exemplu simplu. Dacă am în fața mea un ciocan și încerc să-l descriu cu o atitudine teoretică drept avînd anumite dimensiuni, o anume culoare, o anume formă, cutare greutate, fiind executat din cutare material, nu voi sesiza tocmai ceea ce este important la această ustensilă, și anume faptul că este destinată ciocănirii. Printr-o simplă contemplare nu pot afla dacă poate fi mînuită ușor, dacă are greutatea potrivită și altele de acest fel, ci numai atunci cînd o folosesc, în uz. Orice ustensilă este ustensilă pentru ceva. Cînd folosesc o ustensilă mă supun destinației sale specifice, faptului de a fi pentru ceva. Heidegger denumește modul specific de a fi al ustensilei faptul-de-a-fi-la-îndemînă (*Zuhandenheit*), nefăcînd prin aceasta altceva decît să formuleze anume ceea ce experimentăm zi de zi.

Vederea specifică, cea care îndrumă mînuirea, este vederea *circumspectă*. Așa cum am arătat deja, vederea pur teoretică nu este nicidecum instanța primară, noi tre-

buie, dimpotrivă, să abandonăm vederea circumspectă specifică, trebuie să o părăsim printr-un salt, pentru a ajunge la atitudinea pur teoretică. Acest lucru este important în măsura în care trebuie să ne dăm seama ce anume devine insesizabil din cauza acelui salt. De asemenea, trebuie să ne fie limpede că nu procedăm nicidecum în așa fel încît să avem în fața noastră un lucru care nu se află decît de față și pe care îl transformăm apoi prin adăugirea unor atribute de valoare și a altora de acest gen într-un lucru aflat la îndemînă. Concepția atît de răspîndită potrivit căreia lucrul este instituit ca *res extensa* pentru ca apoi să fie grefate pe *extensio* diverse trăsături pur și simplu nu este justă. Lucrurile aflate la îndemînă sînt cele mai apropiate în lumea noastră înconjurătoare, cu ajutorul lor ne orientăm și ne procurăm cele necesare traiului.

Să privim ustensila mai îndeaproape. Am spus deja: Orice ustensilă este ustensilă pentru ceva. „Lucrarea care urmează să fie produsă ca acel ceva pentru care sînt ciocanul, rindeaua, acul are la rîndul ei felul de a fi al ustensilei. Încălțămintea ce urmează să fie produsă este menită purtării, ceasul produs este menit citirii timpului. Lucrarea pe care o putem întîlni cu prioritate în folosirea asociată cu grija — lucrarea aflată în lucru — ne face să ne întîlnim totodată și de fiecare dată în esențiala ei utilizabilitate și cu pentru ce-ul utilizabilității sale. Lucrarea comandată este, la rîndul ei, numai pe temeiul folosirii sale și al corelației de trimiteri reciproce a unor ființări descoperite în cursul folosirii ei“ (p. 70).

Se mai adaugă la aceasta că în cursul producerii se utilizează ceva, și anume acel ceva *din care* este produs lucrul respectiv. Aceasta trimite la natură ca sursă a acestui din-care. În sfîrșit, în cazul producerii se ține seama și de acela pentru care ceva este făcut.

Ce legătură există între această analiză a ustensilei și întrebarea privitoare la mundaneitatea lumii, cu alte cu-

vinte, întrebarea ce anume face dintr-o lume o lume. Heidegger ne ilustrează aceasta cu exemple în care tocmai ustensila pare să-și abandoneze caracterul său de ustensilă. Atunci cînd ustensila nu este utilizabilă (atragere a atenției), sau atunci cînd lipsește (insistență supărătoare), sau atunci cînd ne stă în cale (recalcitrantă) devine vizibil faptul că ustensila este determinată de trimiterea la ceva. Tocmai atunci cînd trimiterea „pentru a... trebuie să..." este perturbată (de pildă, atunci cînd îmi lipsește ciocanul pentru a bate cuiul) ea devine anume vizibilă ca trimitere. „Corelația ustensilă se luminează nu ca ceva nemaivăzut, ci ca ceva ce a și fost văzut din capul locului și în permanență, în privirea circumspectă, ca un întreg. Cu acest întreg însă se anunță lumea" (p. 75). Pentru ca să se poată lumina, ea trebuie să fie deja deschisă.

Acest gînd este lămurit prin intermediul analizei unei ustensile determinate, adică a semnului. Specificitatea semnului constă în aceea că prin el este anume făcută vizibilă o corelație între ustensile (de exemplu, semnul de circulație — corelația care se referă la comportamentul celor ce participă la circulație). În timp ce ustensila obișnuită (de exemplu, instrumentele de scris) nu atrage atenția pentru că cel care o folosește nu trebuie orientat către ustensilă, ci către ceea ce este de făcut (articolul, cartea), ustensila-semn este tocmai menită să atragă atenția pentru a face expresă trimiterea. Prin semnele determinate devine accesibilă lumea înconjurătoare căreia ele îi aparțin.

Determinarea fundamentală a ustensilei este capacitatea ei de a sluji. În cazul semnului ea se concretizează prin aceea că este anume făcută vizibilă corelația în care stă semnul, din care el face parte și, dincolo de aceasta, lumea înconjurătoare, în care se situează corelația ustensilei.

Încă nu am lămurit însă caracterul specific al lumii ca atare. Acest lucru se face în § 18. Dacă ustensila este determinată prin trimitere, atunci înseamnă că: „Ea sfîrșește la ceva. Caracterul de ființă al lucrului aflat la îndemînă este *acest ceva la care sfîrșește* și care este destinația sa. Prin destinație se înțelege a lăsa să se sfîrșească cu ceva la ceva“ (p. 84).

Ustensila este întotdeauna deja văzută în perspectiva destinației prin care este constituită. Nu există ustensilă de sine stătătoare. Ustensila se situează întotdeauna într-o corelație de ustensile, într-o totalitate de ustensile. Ce destinație are o ustensilă rezultă dinainte din totalitatea destinațiilor (exemplu: unealtă – atelier). Totalitatea destinațiilor trimite în ultimă instanță la *Dasein*, este de dragul *Dasein*-ului. În cuvintele lui Heidegger: „Acest pentru-ce primar nu este un pentru-a ca un posibil la-care al unei destinații. « Pentru-ce-ul » primar este un de-dragul-a“ (p. 84).

În aceste analize, Heidegger arată care sînt acele lucruri despre care *Dasein*-ul trebuie să știe pentru ca să se poată întîlni cu ceva de natura unei ustensile – în speță să știe într-un fel anume, de sine stătător, pretematic. Avem aici de-a face cu o analiză în sensul punerii în evidență a unui *a priori* constitutiv, dar nu al unui *a priori* al cunoașterii, ci al unui *a priori* tocmai pentru acel mod de a avea de-a face în chip nemijlocit cu lucrurile. În acest context lumea se arată ca acel ceva care trebuie să fie deja deschis (descifrat) pentru ca să poată fi întîlnit ceva aflat în interiorul lumii și avînd natura unei ustensile (vezi p. 86).

Așadar, Heidegger nu construiește, ci el pleacă de la fenomenul concret și evidențiază care sînt condițiile pentru ca omul să poată avea de-a face cu ustensilele. Trimiterile printre care se mișcă *Dasein*-ul presupun ca el să se fi proiectat asupra anumitor posibilități bine determinate prin care se poate întîlni apoi cu o ființare sau alta într-un fel bine determinat. Definiția lumii sună după cum urmează:

„În-ce-ul înțelegerii asociate cu trimiteri în calitate de lăsare-să-se-întîlnească a unor ființări avînd ființa destinației este fenomenul lumii. Iar structura acelui ceva la care se trimite *Dasein*-ul este acel ceva ce constituie mundaneitatea lumii“ (p. 86).[9]

Mundaneitatea lumii este acel ceva ce îi dă *Dasein*-ului posibilitatea să experimenteze ființări de genul ustensilei, adică lumea este o modalitate determinată a înțelegerii, un existențial, o determinare fundamentală a *Dasein*-ului. Ea îi dă posibilitatea să surprindă ființarea din lumea sa înconjurătoare în caracterul său specific de ustensilă, să fie familiarizat cu ea, tocmai pentru că nu este o înțelegere teoretică. Se limpezește acum faptul că a-fi-în-lume nu înseamnă să apari ca o ființare determinată printre alte ființări, ci să desfășori ceva ca o înțelegere a lumii prin care *Dasein*-ului îi devin accesibile diverse ființări. Nu e vorba aici de o subiectivare a conceptului de lume, ci doar de o formulare consecventă a faptului că lumea este un fel de înțelegere fundamentală, deci un element constitutiv al *Dasein*-ului. În continuare această înțelegere a lumii este disociată de determinarea carteziană a lumii ca *res extensa*, iar determinarea carteziană este explicată în perspectiva provenienței ei din ontologia tradițională.

Dar ce se întîmplă cu spațialitatea lumii, dacă este respinsă concepția carteziană despre *res extensa*?

Care este semnificația spațială a faptului de a fi la îndemînă? Apropierea. Nu trebuie să înțelegem apropierea în sens cartezian ca o distanță ce poate fi măsurată geometric; pentru folosirea cotidiană a ustensilei distanța nu este relevantă, folosirea este dirijată pornind de la îngrijire. Pornind de la ea este fixată direcția în care o ustensilă sau alta ne devin accesibile.

Esențial pentru ustensilă nu este o poziție abstractă în spațiu – într-un spațiu omogen, nivelat, ci ustensila își are *locul* ei bine determinat. Prin însăși natura ei, usten-

sila este adăpostită într-un loc anume, devenind astfel de fiecare dată accesibilă pentru disponibilitate. Adesea putem deduce deja din locul ocupat la ce servește ustensila. Totalitatea ustensilelor este formată, la rîndul ei, prin atribuirea a diferite locuri pentru cutare sau cutare ustensilă care, împreună, constituie acea totalitate. Ceea ce contează este faptul că locurile nu pot fi schimbate după bunul plac, deoarece fiecare loc este atribuit cîte unei ustensile tocmai pentru că este acea ustensilă bine determinată și fiindcă este necesară pentru o activitate bine determinată. Locul este poziția în care ustensila trebuie să se găsească.

Atribuirea unui loc determinat pentru o ustensilă determinată este precedată de ceva ca un fel de cunoaștere a regiunii. Regiunea adăpostește unitatea unei corelații a ustensilelor, adică a unei multitudini structurate de locuri. „Trebuie ca mai întîi să fie descoperit ceva de genul unei regiuni ca să devină posibile atribuirea și găsirea unor locuri pentru o totalitate de ustensile care să fie disponibile pentru o privire circumspectă“ (p. 103).

Ceea ce contează pentru Heidegger este că nu avem mai întîi o multitudine tridimensională de poziții posibile care sînt apoi ocupate, deci umplute cu lucruri aflate de față, ci că spațiul ne devine accesibil prin intermediul regiunii cunoscute în interiorul căreia sînt instalate multitudini de ustensile. În lumea înconjurătoare dispunem de spațiu în sensul organizării de locuri care-și primesc orientarea prin ceea ce facem, prin acel ceva spre care ne-am îndreptat viața. Atît despre spațialitatea a ceea-ce-se-află-la-îndemînă; în ce constă însă spațialitatea specifică a *Dasein*-ului însuși? Ea este prezentă în în-depărtare și în orientarea-către. În-depărtarea nu trebuie înțeleasă ca îndepărtare, drept o anume distanță care este fixată, deci nu trebuie înțeleasă static, ci activ și tranzitiv ca acțiune ce face să dispară depărtarea. *Dasein*-ul

face ca o ființare sau alta să fie întîlnită în apropiere. Pornind de la în-depărtare descoperim depărtarea; în-depărtarea este o determinare existențială (ceva împlinit de *Dasein*), în timp ce depărtarea este o determinare categorială (distanța dintre lucruri).

Prin în-depărtare *Dasein*-ul caută să aibă la îndemînă ceea ce îi trebuie. Nu se poate nega faptul că în-depărtarea mai este și o trăsătură a timpului nostru, că depunem toate eforturile spre a face depărtarea să dispară, spre a o depăși (mijloace de transport din ce în ce mai rapide, transmitere a informațiilor și altele de acest fel). În contextul dat nu se insistă asupra a ceea ce se ascunde în spatele acestei atitudini, în schimb Heidegger o face în scrieri de mai tîrziu (vezi *Întrebarea privitoare la tehnică*).

În cele ce urmează trebuie să abordăm *Dasein*-ul în așa fel încît să înțelegem ceea ce Heidegger a numit faptul-de-a-fi-cu (*Mitsein*) și faptul-de-a-fi-tu-însuți (*Selbstsein*). Dacă el și-a început analiza faptului-de-a-fi-în-lume cu cercetarea ustensilei aceasta se explică prin faptul că *Dasein*-ul este „*mai întîi și de cele mai multe ori toropit de lumea sa*“ (p. 13). Dar nu ne putem opri în acest punct. Tot atît de puțin pe cît ne este dat mai întîi un simplu eu căruia trebuie să-i găsim apoi lumea sa, care trebuie să transceandă către lumea sa, tot atît de puțin există un eu izolat a cărui izolare o putem străpunge trecînd la ceilalți. Încă de la prezentarea lumii înconjurătoare celălalt era și el de față; cînd ceva este produs, el este destinat cuiva. Unealta este astfel alcătuită încît ceilalți să o poată utiliza. Ceilalți sînt și ei de față, sînt aici cu. Nu sînt străini, ci tocmai aceia cu care sîntem împreună, de care nu ne deosebim. „Lumea *Dasein*-ului este lumea-împreună-cu. A-fi-în înseamnă a-fi-cu-alții. Ființa-lor-în-sine plasată în interiorul lumii este *Dasein*-cu“ (p. 118).

A spune „*Dasein* este faptul-de-a-fi-cu" vrea să expliciteze tocmai acest lucru. Nu vrea să spună pur și simplu că întotdeauna se găsesc deja în fapt și alți oameni în jurul meu, ci că eu sînt deja dintotdeauna deschis pentru alții, sînt în preajma altora. Chiar și atunci cînd mă izolez și mă retrag în solitudine pot face acest lucru numai pentru că ființa mea este faptul-de-a-fi-cu. Cînd evit prezența semenului meu el e totuși prezent în această evitare, în calitate de evitat.

În timp ce folosirea ustensilei a fost determinată ca îngrijire, comerțul cu ceilalți este definit drept *grija-prevenitoare*. Termenul este conceput atît de larg în înțeles existențial încît cuprinde toate felurile de a fi cu alții, de la iubire trecînd prin sacrificiu pînă la indiferență și la disprețuirea celuilalt, acesta din urmă fiind desigur un mod deficient.

În cadrul grijii-prevenitoare cu semn pozitiv Heidegger deosebește două posibilități extreme: grija-prevenitoare care sare în ajutor și grija-prevenitoare care sare înainte. Prin cea care sare în ajutor vrem să preluăm, ca să spunem așa, toate poverile de pe umerii semenului; apare aici primejdia ca el să devină un om dominat și dependent; în cazul grijii-prevenitoare care sare înainte vrem să-i restituim grija, ca să spunem așa, ca să o poată duce el însuși. Vederea implicată în grija-prevenitoare este vederea care menajează și vederea îngăduitoare.

Trebuie să punem întrebarea privitoare la cine sînt cei care sînt laolaltă. Întrucît Heidegger pornește de la felul cotidian de a fi al *Dasein*-ului, acest „cine" al faptului cotidian de-a-fi-laolaltă se arată a fi impersonalul „se", cu alte cuvinte, caracterul mediu. „În ființa sa, « se »-ul este preocupat în esență de acest caracter mediu. De aceea el se menține de fapt în caracterul mediu a ceea ce se cuvine, ceea ce este considerat valabil și ceea ce nu este considerat ca atare, ceea ce este încununat cu succes și

ceea ce este exclus de la succes. Acest caracter mediu, care se regăsește în prescrierea a ceea ce poate și are voie să devină obiectul aspirației, supraveghează orice excepție care caută să se impună. Orice preeminență este sufocată fără zgomot... Grija aceasta pentru caracterul mediu dezvăluie din nou o tendință ce ține de esența *Dasein*-ului și pe care o numim *nivelarea* tuturor posibilităților de a fi“ (p. 127). Forma de a fi proprie lui „se“ se bizuie pe degrevare, în sensul că nu fiecare în parte ia hotărîrile, ci ele sînt luate toate de „se“. Surprindem aici un lucru care este îndeobște camuflat. Dominația lui „se“ este o dominație care se ascunde pe sine. Fiecare om se comportă ca și cum ar fi el însuși, și în realitate nimeni nu este el însuși. Stării de neautonomie și de neautenticitate a acestui mod de a exista Heidegger îi opune autenticitatea în care *Dasein*-ul se alege pe sine însuși pe temeiul posibilităților care sînt în cel mai înalt grad ale sale proprii. Faptul că pot exista situații în care o asemenea alegere este foarte îngrădită din cauza unor limitări exterioare nu este discutat în mod special de Heidegger, dar este fără îndoială gîndit în conceptul faptului-de-a-fi-aruncat.

Dominația lui „se“ determină și înțelegerea lumii și înțelegerea de sine. Întrucît „se“-ul s-a abandonat lumii sale (lumea fiecărui „se“), nu este de mirare că se înțelege apoi pe sine însuși potrivit modelului oferit de ceea ce nu este de natura *Dasein*-ului, ceea ce explică, în pasul următor, ontologia tradițională împreună cu abordarea greșită promovată de ea.

Analiza faptului-de-a-fi-în-lume presupune o lămurire explicită a faptului-de-a-fi-în, adică a momentelor constitutive, care fac accesibil *Dasein*-ul ca deschidere, iar acestea sînt: *situarea afectivă, înțelegerea* și *vorbirea*.

„În situarea afectivă *Dasein*-ul este întotdeauna adus deja în fața lui însuși, el s-a găsit întotdeauna deja, dar

nu ca găsire de sine care percepe, ci ca stare de sine aflată într-o anume dispoziție“ (p. 135).

Ceea ce a fost îndeobște pierdut din vedere sau interpretat greșit, ba chiar de-a dreptul refulat în cadrul analizei filozofice a omului, pornind de la o anumită raționalitate considerată exemplară, își află la Heidegger recunoașterea, și anume dispoziția afectivă cu funcția ei de deschidere nemijlocită. Să luăm un exemplu simplu de tot. Facem cunoștință cu un om. Prima noastră reacție se bazează pe dispoziția sufletească pe care prezența lui o declanșează în noi. Faptul că această dispoziție poate varia, că se poate schimba în opusul ei în cursul unei mai îndelungate coexistențe nu trebuie să scadă cu nimic importanța dispoziției ca modalitate originară a faptului-de-a-fi-deschis. Caracterul de descifrare al situării afective este tocmai lucrul tulburător din acest fenomen, dar acel caracter nu poate fi sesizat cîtă vreme dispoziția este înțeleasă doar ca o „coloratură sufletească“ ce ține de partea „irațională“ a sufletului. Dacă ne oprim la acest nivel, atunci într-adevăr întoarcem în mod conștient spatele la ceea ce fenomenul ne arată, și anume că în fapt modul originar de întîlnire cu ceilalți, cu lumea înconjurătoare, dar și cu noi înșine are loc în acea dispoziție sufletească.

„Dispoziția a și descifrat de fiecare dată fapul-de-a-fi-în-lume ca întreg și face, ea mai întîi, posibilă o orientare către... Faptul-de-a-fi-într-o-dispoziție nu se referă în primă instanță la ceva de ordin sufletesc, nu este o stare din interior care apoi ajunge într-un mod misterios în afară și colorează lucrurile și persoanele. În aceasta se arată cea de a doua trăsătură esențială a situării afective. Ea este o modalitate existențială fundamentală a stării de descifrare de o originaritate egală a lumii, a *Dasein*-ului-cu și a existenței, pentru că aceasta însăși este, în chip esențial, fapt-de-a-fi-în-lume“ (p. 137).

În plus, dispoziția are pentru Heidegger funcția de a face accesibil *Dasein*-ului faptul că el este aruncat, „că este“, de a-i face accesibil „faptul că este dat în propria sa răspundere“ (p. 135). Si, în sfîrșit — și aceasta este cea mai cuprinzătoare determinare: „Dispoziția situării afective constituie existențial starea de deschidere a *Dasein*-ului către lume“ (p. 137).

Iată un exemplu menit să lămurească lucrurile: Ceva ca o amenințare nu-mi devine accesibil în lumea mea decît prin faptul că sînt în stare să resimt frica. Așadar, dispoziția nu este nicidecum un fenomen care se rezumă la subiect și la simțirea sa, ci o modalitate de a fi deschis prin care lumea îmi poate deveni accesibilă în cele mai diverse moduri — ca amenințătoare, ca îmbucurătoare, ca plăcută, ca emoționantă etc. În situarea afectivă știu deja de fiecare dată ce se întîmplă cu mine însumi. Analiza lui Heidegger dedicată situării afective a influențat și psihiatria, dacă e să amintim aici numai de Ludwig Binswanger. Heidegger indică și linia care-i unește pe Augustin, Pascal și Scheler — cei care au recunoscut deja într-o oarecare măsură însemnătatea dispoziției.

Al doilea moment structural îl constituie *înțelegerea*. Situarea afectivă și înțelegerea sînt la fel de originare. Înțelegerea se afla în joc încă în cazul situării afective — orice dispoziție este o acțiune nemijlocită de descifrare, am arătat deja. De altfel, înțelegerea nu este interpretată aici ca un concept opus explicării, ci ca modalitate fundamentală a *Dasein*-ului. Interpretarea specifică a înțelegerii ca existențial al *Dasein*-ului dă în vileag caracterul de proiect.

„Ceea ce știm să facem în înțelegere în calitate de existențial nu este un ce, ci ființa ca existare. În înțelegere se află în chip existențial modalitatea de a fi a *Dasein*-ului ca putință-de-a-fi“ (p. 143).

Corelația dintre înțelegere și posibilitate este exprimată foarte clar în fragmentul ce urmează: „Înțelegerea ca deschidere se referă întotdeauna la întreaga condiție fundamentală a faptului-de-a-fi-în-lume. Ca putință-de-a-fi faptul-de-a-fi-în este de fiecare dată putința-de-a-fi-în-lume. Aceasta nu este deschisă numai în calitatea ei de lume ca semnificație posibilă, ci eliberarea a ceea ce se află anume în interiorul lumii eliberează această ființare pentru posibilitățile *sale*. Ceea-ce-se-află-la-îndemînă este descoperit ca atare în *capacitatea* sa de a servi, de a putea fi folosit, de a fi dăunător. Totalitatea destinațiilor se dezvăluie ca totalitate categorială a unei *posibilități* a corelației unor lucruri aflate la îndemînă. Dar și « unitatea » a ceea-ce-se-află-de-față în forme multiple, adică natura, nu poate fi descoperită decît pe temeiul stării de descifrare a unei *posibilități* a ei“ (p. 144).

La întrebarea de ce înțelegerea urmărește întotdeauna o posibilitate sau alta, de ce se menține mereu în dimensiunea posibilității, Heidegger răspunde: „Pentru că înțelegerea are în ea însăși structura existențială pe care o numim proiect“ (p. 145). Prin înțelegere, *Dasein*-ul își deschide atît spațiul de joc al existării sale cît și spațiul de joc al ființării care-i este accesibilă în interiorul lumii; cele două sînt corelate. Heidegger numește înțelegerea care provine din sinele propriu și îi corespunde lui înțelegere autentică, iar cea care concepe *Dasein*-ul pornind de la lume este considerată neautentică. Înțelegerea autentică și cea neautentică pot fi, la rîndul lor, veritabilă sau falsă. Putem avea deci o înțelegere a lumii desfășurată de *Dasein* într-un chip originar; atunci e vorba de o înțelegere veritabilă, sau ea se poate desfășura în cadrul dat dinainte, fără a-l pune sub semnul întrebării, fără a-l înțelege propriu-zis; avem atunci de-a face cu o înțelegere falsă.

Dacă atunci cînd am încercat să lămurim lumea ustensilei am vorbit de o vedere specifică (vederea circumspectă), iar în cazul faptului-de-a-fi-cu am vorbit de vederea care menajează, acum înțelegerea însăși este și ea definită drept vedere. Tocmai pentru că înțelegerea este în chip originar vedere, *Dasein*-ul poate desfășura diversele feluri de privire circumspectă a îngrijirii, de privire care menajează a grijii-prevenitoare. Vederea îndreptată asupra existenței înseși este numită de Heidegger privirea-pătrunzătoare. În această privire-pătrunzătoare sînt incluse felurile de vedere menționate mai sus, de fapt ea este cea care le face posibile. De vreme ce *Dasein*-ul este constituit prin înțelegere, el are putința să știe nu numai de sine însuși, dar și de lume și de ceilalți. În acest context trebuie amintit că prin termenul vedere este exprimat faptul că *Dasein*-ul „lasă să vină la întîlnire în chip neacoperit ființarea accesibilă în ea însăși“ (p. 147). Din vedere face parte caracterul de deschidere sau de luminare a *Dasein*-ului.

În înțelegere, *Dasein*-ul este ca stare de deschidere – prin faptul că se proiectează pe posibilități ale putinței-sale-de-a-fi. Dar nici o proiecție nu se petrece în spațiul vid, ci ca putință-de-a-fi ea este deja dată în stăpînire stării de aruncare (de proiectare), deci acelui ceva care se mai numește și facticitate. Actul meu de proiectare trebuie, de pildă, să pună la socoteală existența unei aptitudini, condiționarea mea, altminteri apare primejdia ca el să devină o simplă iluzie, respectiv să conducă la autoamăgire.

Heidegger oferă o subtilă analiză a înțelegerii ca expunere și a înțelegerii ca enunț. „Proiectarea înțelegerii are propria ei posibilitate de a se configura. Configurarea înțelegerii o numim *expunere*. Prin ea înțelegerea își însușește prin înțelegere ceea ce a înțeles (p. 148). Expu-

nerea nu reprezintă luarea la cunoștință a ceea ce a fost înțeles, ci elaborarea posibilităților proiectate în înțelegere" (p. 148).

Din analiza exemplului privitor la înțelegerea lumii din § 32 nu vom extrage decît cîteva momente. În înțelegerea ustensilei ca ustensilă pentru... specifică este structura-*ca*. „Ceea ce este descifrat prin înțelegere, ceea ce a fost înțeles este întotdeauna deja astfel accesibil încît poate fi în mod expres scos în evidență în el « ca ce-ul » său. « Ca-ul » reprezintă structura expresivității unui lucru înțeles, el constituie expunerea" (p. 149). Ar fi bine să reținem aceasta, pentru a putea respinge opinia potrivit căreia ceva de genul înțelegerii apare abia o dată cu enunțul.

Posesia prealabilă – vederea prealabilă – sesizarea prealabilă sînt cele trei momente constitutive ale înțelegerii nemijlocite a celor aflate în lumea înconjurătoare. Ustensila o înțelegem pornind de la totalitatea destinațiilor în care ea este așezată. Fundamentul îl constituie comportamentul nostru în sensul a ceea ce este de făcut, care, la rîndul său, depinde de putința noastră de a fi (proiect). Heidegger numește vederea specifică cu care abordăm ființarea *vedere prealabilă*. E vorba aici de o perspectivă care are caracterul unui proiect și în care este așezată orice acțiune de a avea de-a face cu lucrurile.

„Lucrul înțeles, ținut în posesia prealabilă și țintit în privirea circumspectă, devine inteligibil prin expunere" (p. 150). Conceptualitatea în favoarea căreia s-a decis *Dasein*-ul în cadrul expunerii reprezintă *sesizarea prealabilă*. Dacă în toate aceste expresii revine mereu cuvîntul „prealabil" acest lucru nu este o simplă întîmplare, ci el trimite la temporalitatea pe care o vom discuta mai tîrziu, în sensul că prin proiectare este pus în joc un fel de temporalizare a viitorului. În acest context Heidegger lămurește ce anume înțelege prin *sens*.

„*Concepul sensului* cuprinde structura formală a ceea ce face parte în mod necesar din acel ceva ce este articulat de expunerea comprehensivă. *Sensul este direcția structurată prin posesia prealabilă, vederea prealabilă și sesizarea prealabilă a proiectului pornind de la care ceva devine inteligibil ca ceva*“ (p. 151). Este firesc atunci ca sensul să fie înțeles ca ceva ce îi revine *Dasein*-ului. „Sensul este un existențial al *Dasein*-ului, nu o proprietate ce e prinsă de ființare, se află « în spatele » ei sau plutește undeva ca « lume intermediară ». Numai *Dasein*-ul « are » sens în măsura în care starea de deschidere a faptului-de-a-fi-în-lume poate fi « umplută » prin ființarea care poate fi descoperită în această lume. *De aceea numai* Dasein-*ul poate avea sens sau poate fi lipsit de sens*“ (p. 151).

Vorbirea a fost evidențiată de Heidegger drept cel de al treilea existențial al *Dasein*-ului. Ce înțelege el prin vorbire?

„*Vorbirea este din punct de vedere existențial la fel de originară ca situarea afectivă și înțelegerea.* Inteligibilitatea este întotdeauna articulată deja înainte de expunerea atribuitoare. Vorbirea este articularea inteligibilității. Ea se află de aceea deja la baza expunerii“ (p. 161). Și mai departe: „Inteligibilitatea situată afectiv a faptului-de-a-fi-în-lume *se exprimă ca vorbire*. Întregul semnificant al inteligibilității *ajunge la cuvînt*. Către semnificații vin cuvinte. Lucrurile-cuvinte nu sînt cele cărora li se atribuie semnificații“ (p. 161). Conceptul comunicării posedă semnificația cuprinzătoare potrivit căreia în el se împlinește „împărtășirea“ cosituării-afective și a înțelegerii faptului-de-a-fi-împreună“ (p. 162). Întrucît *Dasein*-ul este fapt-de-a-fi-împreună el se află întotdeauna deja într-o anume coîmpărtășire — deoarece se află într-o anume coînțelegere și o cosituare afectivă: de aceea cea

mai inteligibilă vorbire este aceea în care este deja dată o comunitate a situării-afective și a înțelegerii și nu trebuie mai întîi să fie creată.

Exprimarea care survine în vorbire nu înseamnă o spunere-în-afară a ceea ce se află în interior; *Dasein*-ul este, dimpotrivă, întotdeauna deja afară și articulează ceea ce află acolo. „Vorbirea este articularea semnificantă a inteligibilității situativ-afective a faptului-de-a-fi-în-lume“ (p. 162). În acest context Heidegger remarcă faptul că lingvistica trebuie așezată pe fundamente mai originare din punct de vedere ontologic și că trebuie eliberată de predominanța unei concepții determinate a logicii.

Existențialii și temporalitatea

Analiza *Dasein*-ului trebuie să obțină un rezultat dublu: trebuie să indice pe rînd momentele constitutive ale faptului-de-a-fi-în-lume și să arate totodată unitatea acestor momente, coapartenența lor. Vom schița acum acest al doilea pas. Heidegger îl face determinînd *grija* drept structura fundamentală a *Dasein*-ului; aceasta înseamnă totodată că el reia analitica *Dasein*-ului în lumina temporalizării.

Am întîlnit deja trei trăsături caracteristice ale *Dasein*-ului: *existențialitatea* (*Dasein*-ul este întotdeauna deja la putința-sa-de-a-fi pe care este chemat să o realizeze), *facticitatea* (*Dasein*-ul este de fiecare dată determinat deja prin acel ceva în care este „aruncat“, acel ceva ce nu depinde de el și trebuie preluat de el) și faptul-de-a-fi-pradă (se înțelege pe sine pornind de la ceea ce tocmai nu este, se pierde în favoarea ființării care îi este cunoscută). Aceste trei trăsături caracteristice sînt strînse laolaltă în *grijă*. Grija nu e o formă de tristețe, de apăsare, ci ea cuprinde simultan trei elemente: a-fi-înaintea-ta (existențialitate), în faptul-de-a-fi-deja-în (factici-

tate) ca fapt-de-a-fi-la (a fi pradă). Întrebarea privitoare la unitatea acestei treimi merită să fie urmărită în continuare. Acest lucru se întîmplă în cea de a doua secțiune a lucrării: *Dasein* și temporalitate.

„Dacă urmează ca interpretarea ființei *Dasein*-ului să devină originară ca temei al elaborării întrebării ontologice fundamentale, atunci ea trebuie mai întîi să aducă la lumină în chip existențial ființa *Dasein*-ului în posibila sa *autenticitate* și *totalitate*“ (p. 233).

Pentru a putea înțelege putința-de-a-fi-întreg trebuie inclus în analiză sfîrșitul *Dasein*-ului. Sfîrșitul este moartea. Moartea este experimentată existențial ca ființă întru moarte. Iată tema primului capitol din această secțiune; urmează problematica legată de autenticitatea existării, cu alte cuvinte: conștiința (capitolul 2). Chemarea conștiinței „nu informează despre evenimentele lumii, nu are nimic de povestit. Nu are nicidecum intenția să provoace în sinele căruia i se adresează « o convorbire cu sine însuși ». Sinelui căruia i se adresează nu i se strigă nimic, ci el este chemat la sine însuși, adică la putința-sa-de-a-fi care îi este proprie în cel mai înalt grad“ (p. 273). „Chemarea vine *din* mine și totuși *peste* mine“ (p. 275). Heidegger susține că în conștiință survine chemarea grijii care cheamă *Dasein*-ul către putința-de-a-fi care-i este proprie în cel mai înalt grad. Caracterul înfricoșător al acestei chemări trebuie să ne smulgă din uitarea de sine; de aceea, acel ceva pe care chemarea îl dă de înțeles este posibilitatea autenticei putințe-de-a-fi și în consecință pentru Heidegger teama este cea care face posibilă această chemare, căci în teamă se experimentează izolarea care ține de autentica putință de a fi. Conceptul de vină nu este înțeles aici în sens religios sau moral, ci „ca temei (negativ) al unei nimicnicii“ (p. 285).

Starea de deschidere pentru chemarea conștiinței este „dorința de a avea conștiință“, un fenomen inaccesibil

impersonalului „se". Aceste lămuriri cu privire la conștiința sînt încununate de o nouă determinare a *Dasein*-ului ca *hotărîre*. Ce înseamnă aceasta? Din dorința de a avea conștiință face parte experimentarea propriei nimicnicii în teamă, înțelegerea ca proiectare de sine pe posibilitatea cea mai proprie, precum și vorbirea. Hotărîrea este un mod privilegiat al stării de deschidere prin care, după cum se știe, am încercat să surprindem deschiderea *Dasein*-ului. (Raportul dintre hotărîre și adevăr este tratat în § 4.)

Trimiterile fragmentare de mai sus sînt menite să facă posibilă trecerea la întrebarea privitoare la sensul grijii – și anume la temporalitate ca temeiul ei propriu-zis. Heidegger pune întrebarea: „*Ce anume face posibilă integralitatea întregului articulat al structurii grijii în unitatea articulării ei desfășurate?*" (p. 324).

În premergerea în posibilitatea extremă (ființa întru moarte) *Dasein*-ul revine totodată la cele ce au fost ale sale în cel mai înalt grad. El menține acest ceea ce a fost, el *este* ceea ce a fost. „*Dasein*-ul poate să fi fost în chip autentic numai în măsura în care el ține de viitor. Ceea ce a fost provine oarecum din viitor" (p. 326). Iată o răsturnare a concepției obișnuite potrivit căreia timpul avansează oarecum pornind de la cele trecute către cele prezente și mai apoi către cele viitoare. Pentru *Dasein* nu cele ce au fost sînt primare, ci premergerea în ființarea care nu este încă, dar care face deja parte din mine — ca moarte a mea. Numai întrucît *Dasein*-ul are putința de a premerge, deci ține de viitor, el poate reveni și la ceea ce a fost și poate astfel să nu piardă, ci să păstreze propriul său ceea ce a fost. În treacăt fie spus, aceasta este în felul său și poziția fundamentală a întregii creații artistice a lui Marcel Proust. Scrisul este pus în mișcare dinspre sfîrșit — dinspre presentimentul morții. Mînă în mînă cu această anticipare a sfîrșitului merge păstrarea a ceea ce a fost, repetarea lui — în actul scrierii. Așa se explică

de ce această operă posedă o structură atît de particulară, în speță că desfășurarea este prezentată dinspre sfîrșit ca o revenire asupra a ceea ce s-a petrecut. Presentimentul morții apropiate la balul mascat al timpului este pus laolaltă cu amintirea din copilărie a zăngănitului de clopoțel care anunță vizita lui Swann și cu scena sărutului de noapte bună refuzat. Viitorul, ceea ce a fost și prezentul sînt contopite într-o unitate, în unitatea timpului care reprezintă, de fapt, personajul principal al acestei opere. La începutul operei ne aflăm deja la sfîrșitul ei, iar sfîrșitul ne retrimite la început — la înțelegerea și la păstrarea începutului, dar nu pentru a păstra pur și simplu ceva trecut, ci pentru că reprezentarea a ceea ce a fost este totodată reprezentarea timpului.[10]

Prin premergerea către sfîrșit (hotărîre premergătoare) pentru *Dasein* apare ceva ca o *situație* — *Dasein*-ul se raportează la o ființare sau alta ca fiind obiectul grijii sale, o face să vină la întîlnire... „Lăsarea de a veni la întîlnire prin acțiune a ceea ce ajunge la prezență în lumea înconjurătoare nu este posibilă decît într-o *prezentualitate* a acestei ființări“ (p. 326). Această lăsare să se întîlnească face parte din hotărîre.

„Venind din viitor către sine, hotărîrea se aduce, prezentualizînd, în situație“ (p. 326). Dar aceasta nu este nimic altceva decît esența temporalității, așa cum o putem experimenta în dimensiunea *Dasein*-ului, se poate spune chiar: cum deschide și întemeiază dimensiunea specifică a *Dasein*-ului. Astfel că Heidegger poate spune: „Temporalitatea se dezvăluie ca sensul propriu-zis al grijii autentice“ (p. 326). Dacă am definit mai sus grija ca fapt-de-a-fi-înainte-de-sine-și-totodată-în ca fapt-de-a-fi-în-preajmă putem observa ușor că faptul-de-a-fi-înainte-de-sine survine în temporalizarea viitorului, iar faptul-de-a-fi-în-preajmă devine posibil prin *prezentualizare*. În grijă sînt strînse laolaltă exis-

tențialitatea, facticitatea și faptul-de-a-fi-pradă. De existențialitate ține proiectarea de sine; dar aceasta nu este nimic altceva decît o temporalizare a viitorului. Facticitatea sau starea de aruncare am pus-o în evidență deja în momentul de-a-fi-deja-în-preajmă al grijii. „Numai în măura în care grija se întemeiază pe cele ce au fost poate *Dasein*-ul în calitatea sa de ființare aruncată care este el să existe“ (p. 328).

Heidegger face o deosebire între cele ce au fost și cele ce au trecut. A trece este o expresie care se aplică ființărilor care nu au natura unui *Dasein*. Cel ce există nu a trecut, ci a fost. În cele ce au fost se ascunde ceea ce ființează încă, adică este. Facticitatea în calitate de moment fundamental al constituției *Dasein*-ului este posibilă numai pentru că *Dasein*-ul, temporalizînd, nu lasă în urma sa ceea ce a fost, ci este ceea ce a fost. Pre-ul din premergere, deja-ul faptului-de-a-fi-deja-în trimit la dimensiunea temporală a grijii. Ceea ce păruse la început a fi o simplă descriere, dar se arătă foarte curînd ca o cercetare a momentelor constitutive ale lumii își găsește justificarea propriu-zisă în interpretarea temporalității drept structura fundamentală a grijii. Ar merita cîndva să fie pusă în lumină construcția deosebit de reușită a lucrării *Ființă și timp*, structura ei internă, pentru a arăta cum se sprijină ea, pe de o parte, pe apropierea față de fenomene și cum, pe de altă parte, construcția ei e determinată pornind de la structura temporalității. Aici se vede totodată ce anume deosebește stilul de filozofare al lui Heidegger de cel al lui Husserl. Husserl pare că încearcă să prindă ceea ce a văzut, căutînd mereu nuanțe noi, abandonîndu-se cu totul descrierii (surprinderii), ceea ce face ca articulația să trebuiască să fie introdusă întotdeauna ulterior; rezultă o prezentare care mai degrabă însumează — așa se explică de ce atît de multe analize sînt repetate; în cazul lui Heidegger ai impresia că sesizarea premerge arti-

culației, structurii, și că prezentarea este făcută abia după ce a fost sesizată articulația, astfel încît nici una din analize nu ar putea să fie plasată în alt loc. Așa se explică de ce, pentru a fi înțeleasă cum se cuvine, *Ființă și timp* trebuie să culmineze cu surprinderea structurii, cu alte cuvinte, să fie abordată dinspre sfîrșitul lucrării, dinspre temporalitate.[11]

Ce se poate spune despre cel de al treilea moment, despre faptul-de-a-fi-pradă? A-fi-pradă nu înseamnă altceva decît a te pierde în ceea ce este prezent, în sensul lui *a fi în preajmă*. Dar acest lucru nu este posibil fără viitor și fără cele ce au fost.

„Temporalitatea face posibilă unitatea existenței, a facticității și a faptului-de-a-fi-pradă și constituie astfel în chip originar integralitatea structurii grijii“ (p. 328).

Să vedem cum trebuie înțeleși temporal în mod explicit existențialii: înțelegere, situare afectivă, fapt-de-a-fi-pradă și vorbire, respectiv cum se deosebește de fiecare dată temporalizarea autentică de cea neautentică. Am arătat deja că Heidegger procedează reluînd ceea ce a fost analizat mai înainte, dar nu în sensul unei simple repetiții, ci într-un orizont nou, astfel încît reluarea conduce la o mai bună înțelegere a structurii. În felul acesta, prima analiză nu devine nicidecum inutilă, ci gîndirea ajunge acum la temeiul lucrurilor.

Cum se arată temporalitatea înțelegerii? Am mai spus că înțelegerea este o proiectare asupra propriilor posibilități de a fi, o descifrare a putinței-de-a-fi. Diversele modalități ale „cunoașterii“ se întemeiază pe această înțelegere. Dar proiectarea de sine asupra propriilor posibilități nu este nimic altceva decît o temporalizare a viitorului. „Viitorul face posibil în chip ontologic o ființare care este în așa fel încît, înțelegînd, există în putința sa de a fi“ (p. 336). Posibilitatea nu este pur și simplu gîndită, dorită, sperată, temută ca posibilitate, ci

Dasein-ul *este* posibilitate și numai în măsura în care este posibilitate viitorul său poate veni către el. Acest mod de a temporaliza viitorul este numit de Heidegger premergere. *Dasein*-ul care se temporalizează pornind de la viitorul autentic, adică de la viitorul în care ajunge la sine însuși, în care se realizează pe sine însuși, este *Dasein*-ul *autentic*, iar temporalizarea viitorului efectuată de el este *premergerea*.

Ce se întîmplă cu *Dasein*-ul neautentic? Dacă în calitatea ei de structură unitară grija se întemeiază pe temporalitate și dacă din temporalitate fac parte cele trei ecstaze ale viitorului, ale prezentului și ale celor ce au fost, atunci și în cazul *Dasein*-ului neautentic trebuie să fie în joc viitorul. Dar în ce fel? Analiza *Dasein*-ului cotidian a arătat cum se pierde *Dasein*-ul în îngrijire — cum se înțelege pe sine pornind de la îngrijire și de la ceea ce este vizat prin îngrijire. „*Dasein*-ul nu vine către sine în chip primar în putința sa de a fi cea mai proprie și lipsită de alte relații, ci se așteaptă pe sine îngrijorat pornind de la ceea ce îi oferă sau îi refuză lucrul vizat de îngrijire“ (p. 337). Viitorul neautentic este o *stare de așteptare*. Această stare face posibile, la rîndul ei, expectativa, speranța, dorința.

Termenul care cuprinde atît temporalizarea autentică precum și pe cea neautentică a viitorului este *faptul-de-a-te-afla-înaintea-ta* prin care a fost desemnată existențialitatea.

Orice temporalizare cuprinde însă toate cele trei ecstaze. Acest lucru l-am arătat deja mai sus în măsura în care a rezultat că înțelegerea, situarea afectivă și vorbirea sînt deopotrivă de originare. Cum putem înțelege aceasta în cadrul descoperirii fundamentării temporale a existențialilor?

Să începem cu temporalizarea autentică a înțelegerii, să începem dinspre viitor. Face parte din premergerea

Dasein-ului în modalitatea hotărîrii „un prezent în conformitate cu care o hotărîre deschide situația. În hotărîre este recuperat prezentul din disiparea asociată cu grija imediată și, dincolo de aceasta, este menținut în viitor și în cele ce au fost. *Prezentul autentic*, adică cel menținut în temporalitatea autentică, îl numim clipă" (p. 338).

Clipa nu este un moment prezent într-un șir temporal, ci este modul în care *Dasein*-ul este deschis către ceea ce întîlnește sau, mai exact, către ceea ce el însuși lasă să se întîlnească. Aceasta depinde de propriul său fel de a fi, de capacitatea sa de a fi el însuși.

Temporalizării *neautentice* a înțelegerii îi corespunde în ecstaza prezentului *prezentualizarea*. Cu alte cuvinte, putința-de-a-fi se înțelege pe sine pornind de la ceea ce poate face obiectul grijii în chiar momentul prezent, în timp ce temporalizarea autentică se temporizează tocmai pornind de la viitor și nu se pierde abandonîndu-se acelor lucruri care fac obiectul grijii imediate.

Cum stau lucrurile cu cea de a treia ecstază? În înțelegerea autentică *Dasein*-ul se temporizează în așa fel încît menține în sine cele ce au trecut (în propria-i existență) și aceasta tocmai în actul premergerii. Este anticipată aici deja o problemă foarte mult dezbătută în zilele noastre, și anume cea a faptului de a fi identic cu tine însuți, respectiv de a deveni identic cu tine însuți. „În premergere, *Dasein*-ul se recuperează pe sine în putința-de-a-fi care-i este proprie în cel mai înalt grad. Autenticul fapt de a fi fost noi îl numim *repetarea*" (p. 339). Dacă însă posibilitățile *Dasein*-ului nu sînt extrase decît din faptul de a avea de-a face cu cele ce fac obiectul grijii imediate, *Dasein*-ul ajunge să uite ceea ce el a fost deja, adică tocmai acel ceva care contribuie la definirea a ceea ce el poate să fie. Uitarea este definită de Heidegger în mod expres drept modalitate a temporalizării a ceea ce a fost, și anume în ipostaza sa neautentică.

Nu este deloc greu să găsești în literatură ilustrații ale felului în care *Dasein*-ul refuză pur și simplu să vadă ceea ce el a fost deja atunci cînd își proiectează viitorul, cum își neagă, ba chiar își refulează propriul său fel de a fi fost. În acest mod de a fi *Dasein*-ul se închide pe sine însuși, se înșală în mod necesar asupra sie însuși, fuge de sine însuși (vezi, de pildă, *Rața sălbatică* a lui Ibsen). Aceasta este atitudinea diametral opusă celei pe care Heidegger o gîndește sub numele de hotărîre, și anume lipsa de hotărîre.*

Dificultatea interpretării temporale a existențialilor constă și în faptul că trebuie să menținem în permanență întregul în raza privirii și nu putem totuși să vorbim decît pe rînd despre fiecare element în parte. Astfel, de pildă, în cazul interpretării temporale a înțelegerii în care centrul de greutate se află în ecstaza viitorului, se află deja în joc prezentul precum și cele ce au fost.

Vom încerca în cele ce urmează să redăm interpretarea temporală a *situării afective*. Am văzut mai sus că în viziunea lui Heidegger dispoziția afectivă îndrumă către starea de aruncare, către facticitatea că-ului acestei ființări. Dar aceasta înseamnă că afectivitatea se întemeiază în cele ce au fost, așa cum înțelegerea se întemeiază în viitor.

„... Caracterul existențial fundamental al afectivității este o readucere-la... Aceasta nu reconstituie, ea abia, cele ce au fost, ci situarea afectivă dezvăluie pentru analiza existențială cîte un mod de manifestare a celor ce au fost“ (p. 340). Cu alte cuvinte, cele ce au fost nu iau

---

* Să așezăm aici față în față, în chip schematic, cele două modalități ale *temporalizării*, cea autentică și cea neautentică:

Viitor:	*Temporalizare autentică*	*Temporalizare neautentică*
Prezent:	Premergere	Stare de așteptare
Ceea ce a fost:	Clipă	Prezentualizare
	Repetare	Stare de uitare

naștere prin intermediul afectivității, ci pentru că *Dasein*-ul a și fost de fiecare dată, pentru că el este ceea ce a fost, cele ce au fost pot să devină evidente în afectivitate.

Printr-o analiză comparativă a două stări afective, frica și teama, Heidegger face vizibil cum în frică manifestată ca tulburare se arată o uitare de sine (ipostaza neautentică a celor ce au fost), în timp ce în teamă se arată tocmai caracterul trecător al oricărei îngrijorări, imposibilitatea de a te găsi pe tine însuți pornind de la îngrijorare. În teamă *Dasein*-ul revine la sine însuși — are loc un fel de repetare. *Dasein*-ul se experimentează pe sine în finitudinea sa. „Teama provine din viitorul hotărîrii, frica din prezentul pierdut care se teme temător de teamă pentru ca astfel să-i cadă pradă într-un mod și mai definitiv" (p. 344 ș. urm.).

Temporalitatea faptului-de-a-cădea-pradă este explicitată de Heidegger pe baza curiozității. În curiozitate survine o prezentualizare care rămîne însă închisă în prezent deoarece îi este inaccesibilă premergerea către posibilități proprii. În timp ce prezentul autentic provine din premergerea în viitor și repetarea a ceea ce a fost, curiozitatea este lipsită de orice temei.

Otto Pöggeler a arătat[12] că în analiza temporală a momentelor structurale analiza vorbirii este înlocuită prin analiza faptului-de-a-cădea-pradă și a explicat acest lucru prin refuzul de a defini clipa. Într-adevăr, în § 68 nu vorbirea este cercetată pe cel de al treilea loc, ci faptul-de-a-cădea-pradă, urmînd o scurtă analiză a structurii temporale a vorbirii, astfel încît triada ecstazelor temporale își găsește aici aplicarea la o tetradă de fenomene, ceea ce reprezintă o ruptură în structurarea demonstrației. Dar nu trebuie să trecem cu vederea faptul că baza temporală se referă și la modalitățile fundamentale ale *existenței, facticității* și *faptului-de-a-cădea-pradă* ale *Dasein*-ului și că astfel triada ecstazelor își îndeplinește

aici totuși funcția ei de fundamentare. În analiza vorbirii, Heidegger arată cum prezentualității îi revine aici o poziție privilegiată în măsura în care vorbirea se adresează de cele mai multe ori celor ce se întîlnesc în lumea înconjurătoare — ceea ce însă nu-i epuizează întreaga semnificație, așa cum se poate vedea, de pildă, în artă.

În ceea ce privește construcția întregului vom reține, așadar, că în orice fel de temporalizare se află întotdeauna în joc toate cele trei ecstaze temporale, chiar dacă în cadrul înțelegerii prioritatea îi revine viitorului, în cadrul situării afective cea mai mare importanță revine celor ce au fost, iar în faptul-de-a-cădea-pradă și în vorbire, prezentului. Ne-am propus să arătăm structura temporală a grijii și desigur că analizele de mai sus au pus-o în lumină. Nu mai putem zăbovi aici asupra reînnoitei interpretări a faptului cotidian de a fi în lume (§ 69) oricît ar fi ea de importantă, nici asupra § 70 intitulat *Temporalitatea spațialității pe măsura Dasein-ului* și nici asupra corelației dintre temporalitate și istoricitate.

Așa cum am amintit încă în secțiunea a treia a primei părți, Heidegger intenționa o răsturnare a problematicii: timp și ființă. Dar această secțiune nu a fost publicată.

Întrebarea privitoare la adevăr (vezi § 44)

Observațiile privitoare la grijă ca ființă a *Dasein*-ului culminează în cercetarea corelației dintre *ființă* și *adevăr*. Această corelație nu este una instituită în mod arbitrar și nici una inventată. Heidegger arată, dimpotrivă, cum încă de la începuturile filozofiei gîndirea a tot căutat să pătrundă corelația dintre ființă și adevăr. Acest lucru se întîmplă cu o pregnanță deosebită la Parmenide, dar și la Aristotel care definește filozofia drept ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας și totodată drept acea *episteme* care abordează ființarea ca ființare, așadar în perspectiva ființei sale.

Poate atunci o cercetare care se concepe pe sine și se definește drept fundamental-ontologică să ignore această corelație? Nicidecum. În consecință, corelația dintre *Dasein* și adevăr trebuie ea însăși să devină o temă pentru a vedea „de ce ființa se asociază în mod necesar cu adevărul și invers“ (p. 213).

Cercetarea cuprinde trei pași: 1. conceptul tradițional de adevăr și fundamentele sale ontologice, 2. fenomenul originar al adevărului și prezentarea caracterului derivat al conceptului tradițional și 3. modul de a fi al adevărului și premisa adevărului.

Această succesiune a întrebărilor este caracteristică pentru Heidegger, el pleacă de la înțelegerea curentă a adevărului, o înțelegere solidificată în timp care tocmai de aceea pare să fie cvasidefinitivă, pentru a reveni de aici la fenomenul originar care a premers solidificării și este obturat de aceasta. Concepția curentă consideră enunțul drept locul în care, potrivit esenței sale, se găsește adevărul, iar esența adevărului ar consta în concordanța dintre judecată și obiect. Această concepție recurge la autoritatea lui Aristotel care, chipurile, ar fi indicat acest loc drept loc al adevărului și ar fi definit adevărul drept concordanță.

Afirmația lui Aristotel potrivit căreia „trăirile“ sufletului ar fi adecvări la lucruri, o afirmație ce nu a fost nicidecum concepută drept definiție a esenței adevărului (*De interpr.* 1, 16, a 6), a făcut ca în Evul Mediu *veritas* să fie definită drept *adaequatio intellectus et rei* — o definiție ce s-a menținut pînă dincolo de Kant. Heidegger se întreabă: Ce înseamnă aici concordanță — *adaequatio* — ὁμοίωσις? Luată în chip formal este o relație dintre ceva și altceva (p. 215) — dar nu orice relație este o concordanță. În consecință trebuie să lămurim ce anume este specific pentru această relație.

În ce anume pot să concorde intelectul și lucrul, de vreme ce nu devin nicidecum la fel (vezi *Despre esența adevărului*, p. 6 ș. urm.). Intelectul e chemat să surprindă lucrul așa cum este el. Cum e posibil așa ceva cînd intelectul nu devine defel lucrul acela?

În cadrul judecății putem face o deosebire între efectuarea judecății și rezultatul ei. Efectuarea judecății este un proces psihic real, în timp ce rezultatul lui este un conținut ideal. Ceea ce contează este acest conținut ideal. De fapt, nici nu trebuie să știm ce procese psihice au loc în timpul judecării în cel ce judecă. Așa însă lucrurile sînt și mai complicate. Avem acum, pe de o parte, efectuarea reală a judecății, pe de altă parte, conținutul ideal gîndit în procesul efectuării judecății, conținut care însă la rîndul lui trebuie să fie raportat la ceva real atunci cînd judecăm o situație concretă. „Nu cumva realitatea cunoașterii și a judecării este ruptă în două moduri de a fi sau în două « straturi » a căror punere laolaltă nu surprinde niciodată modalitatea de a fi a cunoașterii?“ (p. 217)

„Cînd devine adevărul explicit în chip fenomenal în cunoașterea însăși? Atunci cînd cunoașterea se dovedește a fi *adevărată*“ (p. 217). Dar cînd apare această situație? — tocmai aceasta este întrebarea. „Deci relația de concordanță trebuie să devină vizibilă în corelația fenomenală a dovedirii“ (p. 217). Cum trebuie înțeleasă această dovedire? Heidegger recurge la un exemplu foarte simplu. Formulez un enunț despre un tablou prins în perete fără a vedea în chip nemijlocit tabloul. Apoi mă întorc cu fața pentru a vedea dacă enunțul este corect. Enunțul a fost: Tabloul stă strîmb. În ce constă acum confirmarea sau infirmarea enunțului? Mai întîi este de reținut faptul că atunci cînd fac enunțul eu nu sînt implicat într-un fenomen psihic sau într-un proces de reprezentare, ci sînt la lucrul însuși. Nu e cazul să arătăm aici care sînt diversele modalități de a fi la lucrul însuși. „Enunțarea este

o ființă referitoare la însuși lucrul ființător“ (p. 218). Dovedirea survine în acest caz prin percepție. Ce se întîmplă în actul de confirmare a enunțului? Ființarea devine accesibilă în ființa sa, ea este descoperită.

Cunoașterea enunțiativă este o raportare la ființare, raportare care descoperă și scoate la iveală. Centrul de greutate se situează în această descoperire respectiv scoatere la iveală și nu într-o posibilă adaptare a unor procese psihice la conținuturi ideale care sînt transferate apoi la ceva real. Sensul enunțului este faptul de a lăsa să se vadă acel ceva despre care se face enunțul, așadar respectiva ființare. A fi adevărat echivalează cu a fi descoperit. Pentru ca *Dasein*-ul să poată realiza un asemenea lucru el trebuie să posede statutul faptului de a fi în lume. Tocmai la aceasta se referă cel de-al doilea pas al cercetării.

Prin această interpretare a adevărului ca act descoperitor Heidegger trimite la începuturile filozofiei. În primul fragment păstrat de la Heraclit se vorbește despre logos ca despre cel care spune cum se prezintă lucrurile — cei lipsiți de înțelegere uită aceasta și ele recad în starea de ascundere.

Traducînd *aletheia* prin stare de neascundere Heidegger nu vrea nicidecum să ofere pur și simplu o traducere mai literală, ci mai curînd să facă vizibilă experiența legată de acest fenomen. Este trăsătura fenomenologică propriu-zisă — pe care el o descoperă deja la Aristotel. Atunci cînd spunem adevăr ni se pare că știm ce înseamnă *aletheia*, dar în fond nu facem altceva decît să înlocuim cuvîntul grecesc printr-un alt cuvînt pentru a ne dispensa de meditația asupra a ceea ce se întîmplă aici în realitate. La Aristotel logosul ca ’απόφανσις este un ’αληθεύειν în sensul lui ’αποφαίνεσθαι, adică o lăsare să se vadă a ființării care este adusă din starea de ascundere în cea de neascundere. Ceea ce este astfel

scos din ascundere sînt lucrurile însele, „ființarea în cum-ul stării sale de descoperire“ (p. 219).

În cele ce urmează va trebui să urmărim cu atenție felul în care este gîndită și experimentată mai îndeaproape starea de neascundere. În acest punct Heidegger a cunoscut o transformare pe care urmează să o punem în lumină (vezi *Despre cauza gîndirii*, p. 77). Aici ne propunem să găsim corelația dintre *aletheia* și *Dasein*. În această corelație 'αληθεύειν sau faptul de a fi adevărat este considerat drept o modalitate de a fi a *Dasein*-ului (p. 220), și anume aceea în care *Dasein*-ul se comportă „descoperitor“, am putea spune, de asemenea, că el dă pe față, scoate la iveală, făcînd ca ceva să devină accesibil în stare neacoperită. Așadar, adevărată este în primul rînd această comportare însăși și apoi acel ceva ce devine accesibil prin intermediul acestei comportări — ființarea descoperită de la caz la caz. De aceea Heidegger ne poate cere să privim drept fenomen originar al adevărului acel ceva ce face posibil însuși felul de a fi descoperitor. Aceasta este (așa cum am arătat mai sus) starea de descifrare a *Dasein*-ului, adică faptul-de-a-fi-în-lume constituit prin situare afectivă, înțelegere și vorbire și înțeles în sensul de grijă. Grija, la rîndul ei, strînge laolaltă într-o unitate cele trei modalități ale temporizării: viitorul, ceea ce a fost și prezentul.

Expresia „*Dasein*-ul « este în adevăr »“ (p. 221) nu înseamnă nicidecum că *Dasein*-ul deține tot adevărul — ceea ce ar fi o absurditate —, ci că prin starea de deschidere, de care ține și capacitatea de a descoperi, el este în măsură să „scoată din ascundere“. *Dasein*-ul poate fi descoperitor, așadar poate să-și facă accesibile diversele ființări, să pătrundă în ele, să le expliciteze, să le configureze și altele de acest fel, pentru că are putința să se raporteze la sine însuși în sensul faptului de a fi deschis.

S-ar putea obiecta aici că nu ar fi vorba de nimic altceva decît de definiția clasică azi curentă potrivit căreia conștiința este conștiință de sine. Dar, în realitate, este altceva, deoarece conceptul de *Dasein* nu este pur și simplu un alt cuvînt pentru subiect, ci *Dasein*-ul este conceput drept fapt-de-a-fi-în-lume. Deci nu se pleacă niciodată de la un subiect izolat care ar urma să facă trecerea către transcendent, ci faptul-de-a-fi-în-lume este înțeles din capul locului drept structură fundamentală și se arată ce anume ține de această structură fundamentală, în speță care existențiali și cum se întemeiază aceștia în temporizarea *Dasein*-ului. Toate aceste observații pătrunzătoare sînt inedite.

Faptul-de-a-fi-în-lume înseamnă, în perspectiva lui Heidegger, că starea de descifrare a *Dasein*-ului privește structura articulată a grijii în întregul ei, momentul proiectării (temporizarea viitorului) — *Dasein*-ul se proiectează asupra posibilităților sale deschizîndu-și lumea sa; momentul stării de aruncare — *Dasein*-ul se găsește de fiecare dată într-o lume anume, ceea ce presupune temporizarea celor ce au fost.

Vom reaminti aici că *Dasein*-ul se poate înțelege în actul proiectării pornind de la posibilitățile care îi sînt proprii în cel mai înalt grad (autenticitate) — cînd se întîmplă acest lucru avem de a face cu „adevărul existenței" (p. 221); sau se poate înțelege pornind de la lumea în favoarea căreia s-a și pierdut de fiecare dată (neautenticitate). *Dasein*-ul este atunci în neadevăr. În măsura în care *Dasein*-ul, așa cum am văzut mai sus, este mai întîi și de cele mai multe ori în modalitatea neautenticității, el este (în calitatea lui de *Dasein* căzut pradă) în neadevăr. Așadar *Dasein*-ul este în adevăr și în neadevăr.

Ceea ce a fost descoperit de *Dasein* trebuie păstrat anume în această stare de descoperire pentru a nu cădea pradă simulării (aparenței), starea de descoperire trebuie smulsă aparenței prin luptă.

În alfa din *aletheia* Heidegger vede un alfa privativ. „Ființarea este smulsă din starea de ascundere. Starea de descoperire facticǎ este de fiecare datǎ comparabilă cu un rapt“ (p. 222). Dacă Parmenide o așază pe zeița adevărului la răscrucea a două drumuri, cel al descoperirii și cel al ascunderii, atunci aceasta reprezintă pentru Heidegger o intuiție timpurie a faptului că omul este situat în adevăr și în neadevăr.

Rezultatul acestei expuneri: adevărul originar este starea de descifrare a *Dasein*-ului și el nu cuprinde numai deschiderea *Dasein*-ului către sine însuși, ci și starea de descoperire a ființării din lumea sa; și, în al doilea rînd, *Dasein*-ul este așezat la fel de originar în adevăr și în neadevăr.

Dacă am văzut mai sus că *Dasein*-ul este privilegiat față de toate celelalte ființări prin capacitatea sa de a înțelege ființa, putem spune acum că înțelegerea ființei este ea însăși posibilă numai pentru că *Dasein*-ul există în modalitatea faptului de a fi deschis. Existînd în acest fel, *Dasein*-ul este net diferențiat de cele ce se află la îndemînă (ustensile) și cele ce se află doar de față (cele prezente de la sine) care se caracterizează prin alte modalități de a fi.

Vom mai aminti în treacăt că explicațiile referitoare la adevăr sînt reluate în §§ 61 și 62 în contextul interpretării temporale a grijii și a prezentării *Dasein*-ului ca „putință existențială autentică de a fi un întreg“ (p. 305).

„Starea de hotărîre devine în chip autentic ceea ce ea poate să fie atunci cînd devine ființă înțelegătoare orientată către sfîrșit, adică în calitate de premergere către moarte“ (p. 305). În starea de hotărîre *Dasein*-ul este recuperat și readus către ființa care este a sa în cel mai înalt grad. Dar dacă adevărul este întemeiat în *Dasein*, dacă faptul de a fi adevărat, adică starea de descifrare originară, este o modalitate a *Dasein*-ului, atunci trebuie să spunem,

pentru a fi consecvenți, că starea de hotărîre reprezintă „adevărul originar al existenței“ (p. 307). Fiind în modalitatea hotărîrii *Dasein*-ul este în chip originar în adevăr.

În *Ființă și timp*, întrebarea privitoare la adevăr își află prima elaborare dată spre publicare. Aici conceptul tradițional de adevăr — adevărul înțeles drept concordanță — este pus în relație cu constituția *Dasein*-ului care este descoperitor și descifrat sieși. „*Dasein*-ul este în adevăr“ nu vrea să spună că există niște forțe care îi implantează adevăruri, ci că prin faptul că este în lume el este deja dintotdeauna deschis pentru cele ce fac parte din lumea sa. Abordarea nouă a omului ca *Dasein* își găsește corelativul în noua interpretare și explicitare a adevărului. Faptul că în acest demers survin o reîntoarcere la gînditorii timpurii, precum și o controversă cu întemeietorii metafizicii nu este nicidecum întîmplător. Heidegger găsește la gînditorii timpurii gîndurile care anticipează ceea ce s-a întîmplat mai tîrziu, gînduri ce trebuie, la rîndul nostru, să le gîndim.

Tema centrală din *Ființă și timp* este ființa omului ca *Dasein*. Dar această temă nu trebuia să fie decît pregătirea pentru desfășurarea întrebării privitoare la sensul ființei, nepublicată însă. Dacă ceea ce am expus aici nu este decît o pregătire pentru ceea ce urma de fapt să fie dezbătut, atunci putem bănui că și observațiile despre adevăr cuprinse în § 44 nu reprezintă sfîrșitul, ci mai degrabă începutul a ceea ce urma să mai fie spus. Unde este tratată în continuare întrebarea privitoare la adevăr? În conferința *Despre esența adevărului*. Pe ea trebuie să o cercetăm mai îndeaproape pentru a vedea în ce măsură merge mai departe decît § 44 din *Ființă și timp*. Se va accentua impresia, provocată încă de *Ființă și timp*, că pentru direcția în care sînt desfășurate întrebările nu era de așteptat nici un fel de ajutor nici de la filozofia transcendentală, nici de la idealismul german și nici de la fenomenologie.

Întrebarea privitoare la adevăr în *Despre esența adevărului* (1930)[13]

Să încercăm mai întîi să înțelegem structura conferinței. Ea face parte dintre acele scrieri heideggeriene a căror compoziție este deosebit de riguroasă.

În introducere este schițată tema interogării: urmează să fie abordată *esența* adevărului și nu diversele adevăruri care ne sînt familiare — de la cele practice, economice, tehnice, politice și pînă la cele științifice, artistice și chiar cele ce țin de credință. Deja din această introducere, ce ne conduce către tematica abordată, aflăm ceva din polifonia compoziției. Se manifestă aici un al doilea glas, glasul bunului-simț pentru care o asemenea întrebare privitoare la esență este pur și simplu lipsită de temei. El opune întrebării privitoare la esență propria sa întrebare, el caută „adevărul real, cel care ne dă astăzi măsură și certitudine“ (p. 73)*. Nu este vorba de o contrapunere retorică, ci ea ne așază din capul locului în sfera opoziției care există între căutările filozofiei și exigențele bunului-simț.

Confruntarea dintre bunul-simț și filozofie este, ce-i drept, o întreprindere fără sorți de izbîndă. Deoarece bunul-simț nu poate considera demersul filozofiei decît ca pe o îndeletnicire lipsită de orice utilitate — de altfel cu aceeași atitudine critică el se raportează și la artă care,

---

* Trimiterile din capitolul de față se referă la *Despre esența adevărului* (Frankfurt pe Main, 1943).

după opinia sa, este la fel de lipsită de utilitate, în cazul în care nu servește cumva la destinderea noastră după eforturile din cursul zilei. Nici măcar acest lucru nu poate fi așteptat de la filozofie de vreme ce ea reclamă o concentrare maximă.

Pe de altă parte, de către filozofie, nu poate fi negată importanța bunului-simț pentru viața noastră cotidiană. În plus, opiniile bunului-simț sînt mai influente decît ne place să recunoaștem. Noi înșine sîntem tributari acelor opinii dacă acceptăm că diversele adevăruri citate sînt acel ceva ce conferă certitudine și durabilitate existenței noastre (p. 74).

Cearta dintre filozofie și bunul-simț începe o dată cu începutul filozofării și poate fi urmărită de la Platon pînă la Hegel și Nietzsche sau chiar pînă la Heidegger. Ar merita să discutăm dacă pozitivismul din zilele noastre nu constituie cumva forma actuală a bunului-simț.

Confruntarea în care sîntem transpuși prin intermediul introducerii nu este soluționată sau dată la o parte printr-o sentință dictatorială; ea ne pune în fața întrebării ce înțelegem prin adevăr atunci cînd tot reluăm acest cuvînt pe care și bunul-simț îl utilizează. El nu neagă nicidecum posibilitatea adevărului, chiar dacă în planul secund se menține exigența de eficacitate, de utilitate (*efficacité, efficacy*).

Cum evoluează interogarea? Putem deosebi doi pași. În primul se pleacă de la conceptul obișnuit de adevăr — adică de la adevăr în sens de concordanță — și se pune întrebarea mai radicală ce anume presupune acest concept de adevăr, așadar ce trebuie să scoatem la iveală dacă vrem să înțelegem într-adevăr acest concept. Această interogare radicală este o interogare privitoare la cele ce fac posibil conceptul respectiv. Ea constituie materia primelor trei capitole. (O mai detaliată subîmpărțire va fi prezentată imediat.) Rezultatul acestei interogări ra-

dicale face obiectul celui de al doilea pas al demersului meditativ (el cuprinde capitolele 4 pînă la 7 ale textului), întrebarea privitoare la adevăr apărînd aici într-o lumină cu totul nouă. Cel de al doilea pas continuă interogarea radicală, însă pe temeiul a ceea ce a fost dobîndit în primul pas. Se vede acum că interogarea radicală presupune o regîndire a esenței omului. Observăm cum în acest al doilea pas al gîndirii cel ce întreabă se transformă el însuși. Rezultatele interogării sale nu sînt niște rezultate oarecare, oricît ar fi ele de importante, de care trebuie pur și simplu să luăm cunoștință, ci rezultatele respective intră în însăși ființa celui care întreabă. Obținem astfel o interpretare a esenței *Dasein*-ului care trebuie înțeleasă dinspre esența adevărului. Interpretarea conduce la o nouă definire a esenței filozofiei înseși, așa cum rezultă ea din finalul textului (vezi „Aletheia și esența tehnicii“, p. 147 ș. urm.). Finalul nu este însă un sfîrșit în sensul unei ajungeri la capătul drumului, ci dimpotrivă, anticiparea unui început ce va trebui împlinit într-o manieră nouă. De altfel, Heidegger se referă el însuși în mod explicit în postfață la ceea ce nu a mai fost inclus în text.

După această descriere a modului de articulare, care a trebuit în chip necesar să rămînă exterioară, vom încerca să schițăm conținutul propriu-zis al demersului meditativ.

Conceptul tradițional al adevărului consideră concordanța drept trăsătura lui fundamentală. Ceva adevărat devine de fiecare dată adevărat tocmai prin concordanță. Dar ce înseamnă aici concordanță? Ce anume concordă cu ce? Analizînd § 44 din *Ființă și timp* am văzut cum Heidegger pune sub semnul întrebării acest concept al concordanței, cum opune adevărului conceput drept concordanță adevărul ca ne-ascundere și cum explică de ce s-a ajuns în situația ca adevărul să fie echivalat cu con-

cordanța și judecata să fie interpretată ca loc al adevărului. Aici el procedează altfel, fără a dezminți însă rezultatul din *Ființă și timp*.

Desemnăm drept adevărată nu numai o judecată, ci în viața de toate zilele aplicăm acest calificativ și unor situații de fapt care se pot referi fie la un om — starea sa (sentiment), comportamentul său (de exemplu, prietenie) — fie la un lucru (de exemplu, aur). Prima explicație pare să tindă să identifice adevăratul cu realul, dar aurul falsificat este și el real, altminteri nu am putea deloc să fim expuși primejdiei de a fi înșelați. Așadar, dacă aici, în cazul lucrului, punem un semn de egalitate între adevărat și real, înseamnă că avem o părere bine determinată despre lucrul acela și că dacă lucrul concordă cu această părere îl vom numi adevărat, adică se potrivește, este așa cum trebuie să fie.

Următoarele considerații se referă la enunț, la acel ceva ce primește îndeobște calificativul de adevărat sau fals. „Un enunț este adevărat cînd ceea ce are în vedere și spune concordă cu lucrul despre care se face enunțul“ (p. 75). Așadar, în primul caz ceea ce se potrivește este lucrul, iar acum este propoziția. Potrivirea poate fi deci înțeleasă în două feluri diferite: „... o dată potrivirea unui lucru cu ceea ce s-a crezut în prealabil despre el și apoi potrivirea a ceea ce s-a formulat în enunț cu lucrul“ (p. 75).

Însăși definiția tradițională a adevărului: *veritas est adaequatio rei et intellectus* conține deja această ambiguitate. Căci *adaequatio* poate să însemne atît „adaptarea lucrului la cunoaștere“ (p. 75), cît și adaptarea cunoașterii la lucru. Ce-i drept, de cele mai multe ori definiția este înțeleasă în sensul adevărului enunțului (adaptarea enunțului la lucrul despre care vorbește), dar pentru ca să poată exista un adevăr al enunțului este necesar ca noi să avem o anumită concepție asupra acelui lucru, așa încît adevărul enunțului rămîne întotdeauna raportat la

adevărul lucrului. În cazul ambelor „adevăruri“, adevărul este gîndit ca o orientare-după (lucru și părere prealabilă; propoziție și lucru), iar adevărul este echivalat cu corectitudinea. În plus, nu trebuie trecut cu vederea că în interpretarea medievală cele două ipostaze ale orientării-după conțin două semnificații diferite ale lui *intellectus*. Orientarea lucrului după intelect nu are în vedere intelectul uman (așa cum am presupus mai întîi și așa cum trebuie gîndit și în cadrul problematicii transcendentale la Kant, potrivit căreia nu putem obține o cunoaștere *a priori* decît dacă am acceptat că obiectele trebuie să se orienteze după cunoaștere), ci intelectul divin. În calitatea lor de creații ale lui Dumnezeu, create în conformitate cu gîndurile sale, lucrurile se orientează în mod necesar după ideile sale. Intelectul uman a fost și el creat de Dumnezeu, trebuie deci să fie și el în adecvare cu ideea divină.

„*Intellectus humanus* este și el un *ens creatum*. Ca putință conferită de Dumnezeu omului el trebuie să corespundă ideii aceluia. Însă intelectul corespunde ideii numai prin aceea că în propozițiile sale împlinește adecvarea a ceea ce a fost gîndit la lucrul care, la rîndul lui, trebuie să fie în conformitate cu ἰδέα. Posibilitatea adevărului cunoașterii umane se întemeiază, în cazul în care tot ce este de ordinul ființării este rezultatul creației, în aceea că lucrul și propoziția sînt deopotrivă adecvate ideii și de aceea, pornind de la unitatea planului divin al creației, orientate unul către celălalt“ (p. 76). Avem aici o justificare a potrivirii în sensul adevărului enunțului prin orientarea reciprocă a omului și a lucrului în conformitate cu planul creației divine. „În esență *veritas* înseamnă întotdeauna *convenientia,* adică adecvarea ființărilor între ele în calitatea lor de creații cu creatorul, o « potrivire » în conformitate cu determinarea ordinii creației“ (p. 76 ș. urm.).

Heidegger nu-și propune nicidecum să justifice această interpretare, ci să arate cum și-a găsit ea în Evul Mediu justificarea și cum interpretarea adevărului drept concordanță a fost menținută, în chip ciudat, și acolo unde poziția medievală a fost abandonată. Locul creatorului divin este acum ocupat de rațiunea universală. „În locul ordinii creației gîndite teologic trece posibilitatea de a planifica toate lucrurile prin intermediul rațiunii universale care-și dă ea însăși legea și care de aceea și revendică inteligibilitatea nemijlocită a demersului ei..." (p. 77). Chiar și acolo unde această poziție este abandonată, interpretarea adevărului ca fiind corectitudine a concordanței rămîne în continuare valabilă, primește o validitate cvasi-absolută și nimeni nu-și mai amintește cum a fost justificată la origine această interpretare.

Conceptul de adevăr încetățenit în acest fel apare ca de la sine înțeles, adică el apare ca neavînd nevoie de o întemeiere suplimentară. Heidegger se opune acestui de la sine înțeles, pentru el acest caracter devine îndoielnic, așa cum îndoielnică devine și concepția că trebuie să existe și un opus al adevărului, și anume neadevărul.

Nu putem oare salva concepția de la sine înțeleasă despre adevăr ca fiind concordanță reducînd adevărul lucrului la adevărul propoziției — în acest demers nu ne putem oare revendica chiar de la Aristotel și de la concepția sa potrivit căreia „adevărul este concordanța (ὁμοίωσις) unui enunț (λὸγος) cu un lucru (πρᾶγμα)?" (p. 78). Ce-i drept, ne amintim de explicațiile din *Ființă și timp* unde s-a arătat că revendicarea de la Aristotel ratează miezul problemei.

Ce înseamnă, în fond, concordanță? Iată următoarea întrebare ce trebuie lămurită. Ea corespunde celei de a doua etape din primul pas întreprins de meditație. Putem vorbi mai întîi de concordanța între două lucruri. Și anume atunci cînd au același aspect. Ele concordă atunci

în ceea ce privește aspectul lor. Nu devin nicidecum *unul și același lucru*, ci fiecare rămîne ceea ce este — dar ceea ce le este comun este tocmai identitatea aspectului. În contextul întrebării privitoare la adevăr avem însă în vedere un alt fel de concordanță, și anume aceea dintre enunț și lucru.

Cum pot însă două „lucruri" atît de diferite cum sînt propoziția și lucrul să concorde? Să luăm drept exemplu propoziția: Această casă este mare. Casa este construită din piatră, iar propoziția nu este nicidecum de ordin material. În casă putem locui, o putem închiria sau vinde — toate acestea nu le putem face cu propoziția. În ce sens se poate vorbi atunci despre o concordanță? Cum poate o propoziție care nu are în nici un fel caracterul unei case să se adecveze la casă atunci cînd spune ceva despre casă? Desigur că aceasta nu vrea să spună că propoziția devine casă, ci ea trebuie să rămînă propoziție, dacă e menită să enunțe ceva. Este evident că adecvarea propoziției (a enunțului) la lucru (obiect) are în vedere un anume fel de relație. Dar de ce fel?

Heidegger o numește o relație care pune în față, enunțul fiind orientat către obiect și spunînd astfel despre obiect cum este el în această perspectivă anume. Punerea în față nu este gîndită în termeni psihologici ca un act de conștiință bine determinat, dotat cu o anume structură, ci ea este gîndită de Heidegger drept „lăsarea-să-stea-către a lucrului ca obiect (situare opusă)" (p. 79). Cum se realizează așa ceva? Sau altfel spus: Ce se întîmplă la punerea în față înțeleasă astfel? „Ceea ce stă către trebuie să străbată, în calitatea sa de lucru astfel pus, un către deschis și trebuie totuși să se oprească și să stea în sine ca acel lucru și să se arate drept ceva ce stă în mod durabil" (p. 79).

Dacă pînă acum s-a putut naște impresia că Heidegger nu face nimic altceva decît să descrie cît mai exact o

situație de fapt, observăm acum fără nici o îndoială că el a părăsit de mult orice fel de descriere „pură“. Ne aflăm în plină interpretare menită să ne lumineze acel fenomen misterios prin care întîlnim și înțelegem cele ce țin de ființare. Cum se întîmplă acest lucru aici? Nicidecum în modalitatea lui Husserl care a explicat transcendența conștiinței prin intermediul intenționalității. Tot ce ține de teoria conștiinței este pus între paranteze. Pentru ca acela care formulează enunțul să-și poată pune în față situarea opusă, lucrul trebuie să se arate, el trebuie să ajungă într-un domeniu pe care Heidegger îl numește deschisul, am putea vorbi și despre un domeniu al neascunsului. Nu vom intra aici în amănunte în ceea ce privește felul în care ia naștere un asemenea domeniu al neascunsului, vom respinge doar o posibilă neînțelegere, și anume că acest domeniu ar putea fi creat de subiect (de cel care pune în față / care-și reprezintă). Cu alte cuvinte, că cel care-și reprezintă determină în actul reprezentării felul în care ființarea trebuie să se arate. Heidegger respinge această posibilitate. Domeniul deschisului nu este creat de cel care-și reprezintă, ci el însuși trebuie, la rîndul lui, să se situeze în acest domeniu. Se instalează atunci un raport între cel care își reprezintă și ceea ce este reprezentat care este gîndit de Heidegger drept acea raportare care-și are „caracterul de excepție în aceea că, situîndu-se în deschis, se menține în preajma a ceva deschis ca fiind un deschis“ (p. 80).

În prima variantă a conferinței se spunea: „Zestrea oricărei raportări ca atare conține chemarea internă la racordarea de sine la acel ceva la care se raportează raportarea și la felul în care ea se raportează. Racordarea raportării este în acest caz o deschidere de sine pentru acel ceva la care se raportează și, o dată cu aceasta, o stare de deschidere față de raportarea însăși.“ Și, mai departe: „Raportarea este racordare care se menține deschisă la...“

În varianta tipărită, Heidegger se referă imediat la faptul că ceea ce devine deschis prin raportare a fost gîndit de vechii greci drept ceea ce ajunge la prezență. El trimite astfel la dimensiunea ce urmează să fie investigată în prezenta conferință — în speță la metafizica europeană.

Cum trebuie gîndită mai în detaliu raportarea? Heidegger o numește raportarea care se situează în deschis pentru că ceea ce contează în viziunea lui este faptul că în raportare trebuie să poată fi întîlnite cele de ordinul ființării și acest lucru este posibil deoarece raportarea este o situare în deschis și este totodată ea însăși deschisă pentru ceea ce întîlnește, adică tocmai pentru ceea ce este deschis (sau revelat). Din acest ultim concept trebuie eliminată, desigur, orice fel de conotație religioasă sau teologică. Ceea ce este deschis / revelat este pur și simplu ceea ce este prezent, ceea ce este accesibil în prezența sa, ceea ce nu înseamnă nicidecum că această prezență devine ca atare subiect de meditație. Ceea ce este deschis / revelat este acel ceva care se arată *Dasein*-ului. Ce-i drept, această afirmație nu trebuie înțeleasă în sensul că o ființare sau alta ar defila prin fața noastră ca pe o scenă, iar noi nu am avea altceva de făcut decît s-o oprim pur și simplu sau s-o prindem în raza privirii; în realitate, felul de a fi deschis variază în funcție de modalitatea de raportare. Raportarea nu este nicidecum o înregistrare pasivă, ci în raportare și prin intermediul ei starea de deschidere devine o realitate. „Orice muncă și orice faptă, orice acțiune și orice calcul se mențin și se situează în deschisul unei zone în interiorul căreia ființarea se poate situa anume și poate să fie spusă ca acel ceva ce este și cum este ea“ (p. 80). Nu vom intra aici în amănunte în legătură cu variatele feluri în care ființarea poate deveni prezentă în această situare în funcție de

accesul la ea, mai exact, în funcție de starea de deschidere în care își face apariția. Modificările cunoscute de această stare de deschidere se referă tocmai la ceea ce este propriu-zis de natură istorică.

Ființarea care se arată revelîndu-se este nimerită de enunț atunci cînd enunțul i se subordonează sau se racordează la ea. Într-o asemenea situație enunțul spune cum stau lucrurile cu acest ceva care se arată. Astfel se orientează enunțul după ființare, preluînd din ființarea însăși îndrumarea rostirii. „Rostirea care-și ia în felul acesta îndrumarea este corectă (adevărată). Ceea ce este rostit astfel este corectul (adevăratul)“ (p. 80).

Enunțul nu este un instrument atotputernic prin care, ca să spunem așa, ne însușim ființarea, ci el depinde de situarea noastră în deschis pentru că numai pe baza situării în deschis a *Dasein*-ului se poate în genere arăta ceva de ordinul ființării, noi putînd obține o îndrumare de la ea însăși pentru a spune ceva despre ea care i se potrivește, sau, cu o formulare amintită mai sus, ne putem racorda la ea. Etalonul pentru enunț trebuie să provină de la ființarea însăși, noi nu avem voie să o agresăm pur și simplu și să-i impunem, să-i dictăm ceva. Cînd se întîmplă așa ceva violăm ființarea, ceea ce fără îndoială se poate întîmpla.

De ce am insistat atît de mult asupra acestui aspect? Deoarece este punctul nodal pentru o desfășurare a problematicii adevărului aptă să treacă dincolo de înțelegerea tradițională, așa cum s-a menținut pînă în zilele noastre. Căci dacă orice enunț depinde de posibilitatea situării în deschis a *Dasein*-ului, de situarea în deschis a raportării sale, atunci această raportare situată în deschis „poate fi considerată pe bună dreptate drept esență a adevărului“ (p. 80).

Ajungem astfel la cea de a treia desfășurare din primul pas interogativ, și anume la întrebarea privitoare la

„temeiul care face posibilă o corectitudine“ (p. 81). Situația în care ne găsim este pusă în evidență prin următoarele întrebări:

„De unde își ia enunțul care pune în față îndrumarea de a se orienta în funcție de obiect și de a se potrivi în funcție de corectitudine? De ce determină această potrivire esența adevărului? Care este singurul mod posibil în care poate surveni ceva cum ar fi oferirea prealabilă a unei orientări și îndrumarea către o potrivire?“ (Răspunsul este:) „Acela în care această oferire prealabilă s-a și eliberat pe sine într-un deschis pentru un lucru deschis / revelat care guvernează pornind de la aceasta și determină orice reprezentare“ (p. 81). În acest pas interogativ trebuie așadar să punem în lumină temeiul care face posibil ceva ca orientarea în funcție de ființare. Eliberarea de sine în favoarea ființării care este deschisă / revelată este echivalentă cu „faptul de a fi liber pentru revelarea unui deschis“ (p. 81). Prin aceasta meditația asupra esenței adevărului cunoaște o întorsătură neașteptată, căci acum se relevă faptul că: „Esența adevărului este libertatea“ (p. 81).

Poate că pînă în acest punct a putut să se nască impresia că Heidegger nu face nimic altceva decît să justifice, ca să spunem așa, din unghiul filozofiei transcendentale conceptul tradițional de adevăr. Acum se vede însă limpede că lucrurile nu stau astfel. Căci deducerea esenței adevărului din libertate nu este numai neobișnuită, ci este de-a dreptul o provocare. Cu condiția, ce-i drept, să nu încercăm să modificăm teza lui Heidegger, s-o dezamorsăm, susținînd: desigur că de orice enunț ține ceva de genul libertății în sensul că sîntem liberi să facem sau să nu facem un asemenea enunț. În textul lui Heidegger, o asemenea eroare este imediat amendată: „...dar acea propoziție nu vrea să spună că pentru împlinirea enunțului, pentru comunicarea și însușirea lui, ar fi necesară

o acțiune neîngrădită, ci propoziția afirmă: libertatea este esența adevărului însuși“ (p. 81). Așadar, acel ceva care stă la temeiul adevărului și îl face posibil. Desigur că în conceptul tradițional de adevăr nu este gîndit nicidecum un asemenea lucru.

Nu este cazul să ne referim aici la diversele obiecții față de această teză, de vreme ce toate pornesc de la o anume înțelegere, cea obișnuită, a ceea ce este libertatea. Ea pune în centru reprezentarea potrivit căreia „libertatea este o calitate a omului“ (p. 82). Cînd această reprezentare obișnuită își pierde validitatea, ba nici nu intră măcar în sfera în care se mișcă Heidegger atunci cînd își pune întrebarea privitoare la temeiul adevărului, trebuie să ne chestionăm asupra înseși esenței adevărului. În felul acesta este în chip evident părăsită sfera tradițională de interogare asupra adevărului — întrebarea se situează acum într-o sferă care este neobișnuită și care de aceea pare stranie.

Cu acest nou început al interogării — în sensul examinării libertății ca temei al adevărului — debutează cel de al doilea pas al demersului meditativ din textul lui Heidegger. În cadrul lui nu este interogată numai esența adevărului, ci totodată și esența omului însuși. Direcția vizată de întrebare este indicată chiar de la începutul capitolului patru: „... libertatea este temeiul posibilității interne a corectitudinii numai din cauza faptului că ea își primește propria ei esență pornind de la esența mai originară a adevărului care singur este esențial“ (p. 83). Nu am ajuns încă la capătul drumului în ceea ce privește interogarea privitoare la esența libertății, ci trebuie să mai facem încă un pas înapoi pentru a vedea ce anume este temeiul libertății înseși și o face posibilă. Pentru a avansa în această direcție va trebui să explicăm mai întîi cum trebuie gîndită aici libertatea.

Pînă acum, libertatea s-a arătat ca situare în deschis a omului. Situîndu-se în sfera deschisului, el are capaci-

tatea să se supună, să se lege de acel ceva care se arată în ea. Prin această legare survine acel ceva pe care Heidegger îl denumește „lăsarea să fie“. Din nou un cuvînt care ar putea fi înțeles greșit deoarece în limbajul uzual are sensul de a face abstracție, de a neglija, de a fi indiferent. Pentru Heidegger „lăsarea să fie“ înseamnă „a te expune unei relații cu ființarea“(p. 83). Lăsarea să fie nu este o activitate oarecare a omului, ci acel ceva prin care el devine *Da-sein*, așadar acea ființă care este determinată prin relația sa cu deschisul. „A lăsa să fie... înseamnă a te expune unei relații cu deschisul și cu caracterul său de deschis în care se situează orice ființare...“ (p. 84).

Deschisul a fost gîndit de greci drept ceea ce este neascuns (τὰ ’αληθέα). Menținîndu-se în deschis, *Dasein*-ul poate să se aplece asupra lucrului care se arată în deschis, poate, ca să spunem așa, să-i dea lui cuvîntul, ceea ce înseamnă, pe de altă parte, că reprezentarea își împrumută orientarea și măsura de la ființarea însăși. A scoate ceva de ordinul ființării din ascuns și a te lega de ceva de ordinul ființării nu sînt două acțiuni diferite, ci unul și același lucru. *Dasein*-ul se expune ființării — el este ec-sistent. A exista nu înseamnă aici a înfăptui anumite posibilități ale ființei în sensul realizării sinelui, ci acea specifică lăsare să fie ce premerge oricărui comportament al nostru. Libertatea însăși este ec-sistentă: „expunerea în starea de neascundere a ființării“ (p. 84).

Gîndirea lui Heidegger se concentrează în mod explicit asupra acestei stări de neascundere, el se străduiește s-o surprindă și s-o exprime, s-o descompună și s-o aducă în fața privirii noastre înțelegătoare. Starea de neascundere devine într-un fel însuși temeiul omului, numai pornind de la acest temei el poate fi sesizat. „Stabilind în chip ec-sistent o relație“ (p. 84), omul pune la adăpost starea de neascundere. Dacă acesta este temeiul omului așa cum îl gîndește Heidegger, atunci devine de înțeles

de ce de la *Ființă și timp* încoace se vorbește de *Dasein* în loc de om pentru că omul este om abia în măsura în care este în deschis, în care stă în deschis și lasă lucrul aflat în deschis să fie. În clipa „în care primul gînditor își asumă în chip interogativ starea de neascundere a ființării punîndu-și întrebarea ce anume este ființarea“ (p. 85) este experimentată starea de neascundere. În viziunea lui Heidegger aceasta este o clipă privilegiată pentru că reprezintă totodată începerea existenței istorice — a istoriei Apusului. Este clipa în care grecii experimentează ființarea ca φύσις. O dată cu începutul istoriei este experimentată natura care este, la rîndul ei, lipsită de istorie. Istoria survine de fiecare dată în starea de deschis a *Dasein*-ului. Ceea ce în mod obișnuit este numit istorie, perioadele de guvernare a unor domnitori, duratele unor războaie și altele de acest fel, este doar ceva secundar în raport cu deschiderea în care se situează un neam sau altul, deschiderea pe care el o adăpostește și care reprezintă temeiul comportării sale față de ființarea în întregul ei.

Această situație de fapt îl determină pe Heidegger să spună: „Omul nu « posedă » libertatea ca pe o calitate, ci în cel mai bun caz lucrurile stau invers: libertatea, *Da-sein*-ul ec-sistent care scoate din ascundere îl posedă pe om și aceasta într-un chip atît de originar încît numai *ea* singură acordă unui neam raportarea la o ființare în întregul ei ca un asemenea întreg, adică acea raportare care, ea mai întîi, întemeiază și privilegiază orice istorie“ (p. 85).

În lăsarea să fie a ființării survine adevăr; „... adevărul este ieșirea din ascundere a ființării prin care acționează în chip esențial o stare de deschidere“(p. 86). Sîntem imediat ispitiți să înțelegem aceasta în sensul că starea de deschidere este rezultatul unei performanțe a omului pe baza căreia el dispune de ființare. Dar nu este nicidecum așa,

ci propoziția vrea să spună că orice comportare se sprijină pe starea de deschidere în care este așezat omul. Corectitudinea explicată mai sus în sensul de adaptare la ființarea care s-a prezentat nu este posibilă decît dacă *Dasein*-ul este conceput ca ceva ce se situează în deschis.

Adevărul este gîndit aici în mod consecvent ca acel temei care face posibilă situarea în deschis și în același timp se trimite la faptul că omul se situează în adevărul astfel înțeles ca stare de neascundere, așa încît deciziile sale fundamentale se raportează la interpretarea ființării în întregul ei. Acesta este adevărul în sensul *aletheiei*.

Dificultățile pe care le întîlnim aici nu rezidă în limbajul greu de înțeles al lui Heidegger, ci în aceea că el pătrunde într-un domeniu care nu ne este familiar. Acest domeniu nefamiliar nu poate fi făcut accesibil prin intermediul unor cuvinte familiare, dar nici printr-unele cu totul străine. Heidegger încearcă să pună în lumină o experiență fundamentală pentru caracterul istoric al omului. Orizontul istoriei este cel al posibilelor interpretări ale ființării ca o atare ființare, interpretarea respectivă fundamentînd de fiecare dată înțelegerea ființării în epoca respectivă, precum și întregul comportament al *Dasein*-ului. Nu putem însă răspunde la întrebarea de ce interpretarea ființării ca *physis* este prima și de ce urmează altele — trebuie, în schimb, să întrebăm ce anume este implicat în fiecare din aceste interpretări fără să fie sesizat din capul locului în chip explicit.

Cu cît avansăm mai mult în conferința despre adevăr, cu atît mai complicată devine situația. Înaintăm într-un teritoriu cu totul nou. Atunci cînd o interpretare ne oferă o simplificare sîntem imediat dispuși să o acceptăm, dacă însă ni se pretinde un efort de înțelegere, atunci respingem acea interpretare. S-ar părea că așa stau lucrurile în ceea ce privește azi în genere atitudinea față de Heidegger. Acolo unde el reclamă efortul gîndirii — fără

a pretinde măcar că poate oferi adevărul absolut — el este respins, respectiv ignorat. Ce-i drept, el nu este interesat nici de respingere, nici de adeziune, ci de încercarea de a deschide un drum nou al gîndirii, pornind mereu din alt punct. Va mai trebui să treacă mult timp pînă ce aceste eforturi repetate vor fi înțelese; astăzi acest lucru nu se întîmplă încă.

Am plecat de la faptul că în actul reprezentării omul poate să lase ființarea însăși să se prezinte, în felul acesta legîndu-se de ea — pentru că adevărul este în esența lui libertate. Dar tocmai această posibilitate face cu putință și faptul că omul nu lasă ființarea să fie așa cum este ea, ci o acoperă și blochează accesul la ea. Aceasta este dominația aparenței — acțiunea neesenței adevărului. Dar dacă libertatea nu este o calitate a omului, ci, dimpotrivă, el există „ca proprietate" a ei, atunci nici neadevărul nu poate fi atribuit pur și simplu omului ca un eșec al său. „Dacă esența adevărului nu se rezumă la corectitudinea enunțului, atunci nici neadevărul nu poate fi echivalat cu incorectitudinea judecății" (p. 87).

Trebuie să urmărim în continuare întrebarea privitoare la corelația dintre adevăr și neadevăr, aceasta fiind a doua treaptă în cadrul celui de al doilea pas al demersului meditativ. Mai întîi aflăm o nouă semnificație, mai largă, a dispoziției care ne este cunoscută din *Ființă și timp* ca fiind un existențial. În timp ce acolo dispoziția era analizată în corelație cu starea de aruncare și totodată ca modalitate originară de deschidere a lumii, ea este luată aici drept manifestare a stării originare de deschidere care corespunde relației noastre cu ființarea în întregul ei și se întemeiază pe această raportare. A fi dispus înseamnă „a fi expus în chip ec-sistent ființării în întregul ei" (p. 87).

Analiza precedentă a dispoziției nu și-a pierdut prin aceasta nicidecum validitatea, dar Heidegger nu se mai

mulțumește cu ea, ci caută o dispoziție întemeietoare și o descoperă în raportul originar față de ființarea în întregul ei. „Comportamentul omului este străbătut în întregime ca de o dispoziție de starea de deschidere a ființării în întregul ei“ (p. 88). În mod obișnuit ne orientăm în funcție de cîte o ființare care tocmai se află la îndemînă; ființarea în întregul ei nu devine nicidecum o temă de meditație. Aceasta înseamnă că acel ceva care ne provoacă dispoziția este tocmai ceea ce se ascunde. În însăși lăsarea să fie avem deopotrivă stabilirea unei relații cu o anume ființare, precum și ascunderea ființării în întregul ei. „În libertatea ec-sistentă a *Dasein*-ului survine ascunderea ființării în întregul ei, *este* starea de ascundere“ (p. 88).

Cum este starea de ascundere și este ea oare accesibilă gîndirii? „Starea de ascundere...gîndită pornind de la adevăr ca stare de neascundere este starea de scoatere din ascundere și în consecință, ea este ne-adevărul propriu în cel mai înalt grad și propriu-zis al esenței adevărului“ (p. 89). Orice scoatere din ascundere nu poate avea loc decît pe temeiul stării de ascundere. Lăsînd să fie ceva de ordinul ființării, *Dasein*-ul se raportează la starea de ascundere, ce-i drept în așa fel încît starea de ascundere însăși îi rămîne ascunsă. Aceasta este pentru Heidegger „misterul“.

„În lăsarea să fie care scoate din ascundere și totodată ascunde a ființării în întregul ei survine faptul că ascunderea apare a fi ceea ce este mai întîi și înainte de toate ascuns“ (p. 89). Aceasta înseamnă că acea gîndire care gîndește orientîndu-se către ființarea în întregul ei se ciocnește de starea de ascundere, experimentînd-o drept esența originară a adevărului, adică drept ne-adevăr. Ce-i drept, starea de neascundere este baza pentru orice scoatere din ascundere, dar în mod obișnuit, și aceasta înseamnă în cadrul tradiției, sîntem atît de strîns legați de ceea ce este neascuns încît starea de ascundere însăși — mis-

terul — cade pradă uitării. Acest lucru se întîmplă și în metafizică, deși ea gîndește orientîndu-se către ființarea ca atare și aducînd în prim-plan, în decursul desfășurării ei, diverse semnificații ale ființării, de vreme ce ea nu-și face o temă de meditație din însăși starea de ascundere.

Prin uitare, misterul nu-și pierde nicidecum eficiența, efectul său se manifestă prin aceea că omul se cramponează de „ceea ce este practicabil" pretinzînd totodată că este stăpînul absolut al ființării. *Dasein*-ul care ființează astfel este in-sistent, el se încăpățînează să țină seama numai de ceea ce ființarea îi oferă tocmai și se opune de-a dreptul oricărei încercări de a afla cît de mult se poate obține prin scoaterea din ascundere. Dacă mai înainte am încercat să surprindem starea de deschidere a *Dasein*-ului prin intermediul ec-sistării, acum Heidegger afirmă că *Dasein*-ul ec-sistent este în același timp și in-sistent.

În măsura în care e insistent, omul este expus rătăcirii. „Goana omului tot mai departe de mister înspre ceea ce este practicabil, abandonînd un practicabil pentru altul și trecînd pe lîngă mister, este rătăcirea (p. 92). Rătăcirea este esența opusă în chip esențial esenței inițiale a adevărului" (p. 92). Această esență inițială s-a arătat ca neadevăr în sensul de stare de ascundere. Întrucît rătăcirea provine din esența adevărului, omul poate, pornind de la ea, să pătrundă pînă la acea esență. „Atunci se dezvăluie temeiul împletirii esenței adevărului cu adevărul esenței" (p. 93). Acest lucru survine în gîndirea care gîndește mergînd pe urmele ființei înseși — Heidegger o numește aici filozofie. Mai tîrziu va separa filozofia în chip explicit de gîndire.

În încheiere vom cita recapitularea în care Heidegger mai rezumă o dată demersul său: „Încercarea expusă aici trimite întrebarea privitoare la esența adevărului dincolo de îngrădirile circumscrierii obișnuite din conceptul tradițional al esenței și ajută la meditația asupra faptului dacă întrebarea privitoare la esența adevărului nu tre-

buie să fie totodată și mai întîi întrebarea privitoare la adevărul esenței. Dar prin conceptul de « esență » filozofia gîndește ființa. Deducerea posibilității interne a corectitudinii unui enunț din libertatea ec-sistentă a faptului de a lăsa să fie ca « temei » al ei, precum și sugestia cu privire la începutul esenței acestui temei în ascundere și rătăcire intenționează să arate că esența adevărului nu este « generalul » vid al unei generalități « abstracte », ci acel unic care se ascunde al istoriei unice a ieșirii din ascundere a « sensului » acelui ceva pe care îl numim ființa și pe care de multă vreme ne-am obișnuit să-l gîndim doar ca ființarea în întregul ei" (p. 95 ș. urm.).

Cel de al treilea pas al demersului meditativ, și anume desfășurarea propoziției „esența adevărului este adevărul esenței", nu a mai fost împlinit aici, urmînd să se facă într-o a doua conferință.

Dacă încercăm o comparație cu *Ființă și timp*, vedem că în *Ființă și timp* au fost puse sub semnul întrebării conceptul tradițional de adevăr, precum și concepția tradițională potrivit căreia judecata este locul adevărului. Adevărul este gîndit aici în corelație cu noua interpretare a *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume drept adevăr al existenței, adică drept hotărîre. Cu alte cuvinte: deschiderea hotărîtă este premisa pentru raportarea omului la ființare, raportare în care ființarea devine accesibilă, apare, se arată ca ființare adevărată. În conferința despre adevăr situația este diferită. Simplificînd, se poate spune: gîndul nu mai pleacă de la *Dasein* pentru a ajunge la adevăr, ci dinspre adevăr sînt reconsiderate *Dasein*-ul și relația sa cu ființarea. Raportul omului cu ființarea se arată ca situare în deschis, iar situarea în deschis este gîndită ea însăși ca libertate, adică drept lăsare să fie a ființării în sensul de autoexpunere la ființare. Aceasta trimite la neascunsul, singurul în care poate surveni o asemenea autoexpunere. Ce-i drept, se mai vorbește aici

despre fiinţare în întregul ei, şi în măsura în care se întîmplă acest lucru, se trimite la interpretarea metafizicii care încearcă să gîndească fiinţarea în întregul ei, însă această interpretare este totodată pusă sub semnul întrebării atunci cînd în capitolul final se spune: „...în măsura în care filozofia caută prin întrebările ei să ajungă la acest adevăr ea este ambiguă. Gîndirea ei este răbdarea blîndeţii care nu se refuză stării de ascundere a fiinţării în întregul ei. Gîndirea ei este totodată deschiderea hotărîtă a rigorii care nu aruncă în aer ascunderea, dar îi constrînge esenţa nevătămată să ajungă în deschisul înţelegerii şi în felul acesta în propriul ei adevăr" (p. 94 ş. urm.). Aceasta echivalează cu o depăşire a metafizicii, pentru că ea nu a încercat nicidecum să gîndească starea de ascundere din esenţa adevărului.

Am plecat de la afirmaţia că firul conducător al lui Heidegger este dublu: întrebarea privitoare la fiinţă şi întrebarea privitoare la adevăr. Această natură dublă se vede cu mare claritate chiar în propoziţia: *Esenţa adevărului este adevărul esenţei.* Nu este vorba aici de o răsturnare jucăuşă şi nici de o reluare a filozofiei esenţei în spiritul lui Platon, ci ea trimite la faptul că nu putem gîndi adevărul decît dacă încercăm să gîndim fiinţa însăşi. Adevărul esenţei este adevărul fiinţei, cum spune Heidegger (în nota adăugată mai tîrziu): „Subiectul propoziţiei, cu condiţia ca această categorie gramaticală funestă să mai poată fi utilizată, este adevărul esenţei" (p. 96). Esenţa trebuie ea însăşi gîndită în sens verbal. „Adevăr înseamnă adăpostire luminatoare ca trăsătură fundamentală a fiinţei" (p. 96). Adevărul este adus la ceea ce îi este mai propriu atunci cînd încercăm să gîndim locul de deschidere care, el mai întîi, face ca orice fiinţare să poată să îşi facă apariţia. În deceniile următoare gîndul lui Heidegger se va opri tocmai asupra acestui loc de deschidere. În cele ce urmează vom înfăţişa cîteva staţiuni pe acest drum.

Artă și *aletheia*
(*Originea operei de artă*, 1935)

Pentru a expune interogația din studiul *Originea operei de artă* [14]* vom extrage din text cîteva propoziții-cheie și vom încerca să le lămurim în corelația lor. Vom vedea astfel ce semnificație dobîndește *aletheia* în interpretarea dată de Heidegger artei. Propozițiile-cheie sînt următoarele:

1. „În opera ce aparține artei, adevărul ființării s-a pus în operă“ (p. 25).

2. „Ex-punerea unei lumi și pro-punerea pămîntului sînt, în natura de operă a operei, două trăsături ce țin de esența ei“ (p. 36).

3. „În sine însăși, esența adevărului este disputa originară în care se obține prin dispută acel centru deschis, unde ființarea pătrunde pentru a se retrage apoi în ea însăși“ (p. 43).

4. „Strălucirea rostuită în operă este frumosul. Frumusețea este unul din felurile în care ființează adevărul“ (p. 44).

5. „Ca știință, păstrarea-adeverirea operei este stăruința lucidă în neobișnuitul adevărului ce survine în operă“ (p. 55).

6. „Lăsînd să survină adevărul ființării ca atare, întreaga artă este, în esența ei, Poezie“ (p. 59).**

---

* Indicarea paginilor din capitolul de față se referă la *Holzwege* / Frankfurt pe Main, 1950. O ediție separată a textului a apărut în editura Reclam însoțită de o postfață de Hans Georg Gadamer.

** Citatele au fost preluate din *Originea operei de artă*, Editura Univers, București, 1982, trad. Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu.

Textul debutează cu anunțarea temei. Autorul își propune să găsească originea pornind de la care o operă de artă devine operă de artă. „Origine înseamnă aici acel ceva prin care și de la care pornind, un lucru este ceea ce este și este așa cum este“ (p. 7). În ce-este și cum-este e gîndită esența. Originea esenței operei de artă este tocmai ceea ce constituie obiectul interogării. Așadar, nu este vorba de niște dezbateri estetice despre opera de artă, de niște reflecții sau inspirații de moment, ci de o întrebare riguroasă pe care în mod obișnuit o ocolim arătînd că e un lucru bine cunoscut. Căci operele de artă nu există decît pentru că artiștii le-au zămislit. Prin urmare, artiștii sînt într-un fel originea. Dar, pe de altă parte, nu cumva artistul devine artist tocmai prin faptul că a produs opere? Atunci faptul că este artist depinde de opere? „Artistul este originea operei. Opera este originea artistului“ (p. 7). O reciprocitate ciudată. Oare nu este arta originea amîndurora — a operei și a artistului? Dar ce este arta? Nu putem avansa, dacă nu o includem în sfera întrebărilor și pe cea privitoare la esența artei. Pentru a afla ce anume este arta trebuie să luăm în considerare operele de artă. În felul acesta Heidegger ne-a transpus încă de la început într-o interogare circulară și nici măcar nu a ascuns acest lucru, ci l-a desemnat în mod explicit drept premisă necesară a demersului nostru. Nu trebuie să ne temem de un asemenea mers circular, ci trebuie să ne transpunem anume în el, trebuie să-i facem față, să-l ducem pînă la capăt. Poate că mersul în cerc ține de orice interogare hermeneutică. Nu este vorba aici de o încălcare a interdicției bine cunoscute de a gîndi în chip circular, așa cum o știm din logică, de vreme ce nu urmează să fie demonstrat sau dedus ceva. E vorba de a lăsa să se vadă ceva și vom vedea cu atît mai mult cu cît vom fi aduși mai aproape de lucrul pe

care îl avem în vedere. Aceasta se întîmplă în mişcarea circulară pe care trebuie s-o facem: de la operă la artă — de la artă la operă.

Dacă încercăm să sesizăm opera de artă, o cale posibilă este aceea de a o face accesibilă pornind de la natura sa de lucru. Heidegger analizează diversele încercări de determinare a lucrului, cunoscute pînă în prezent: lucrul ca purtător al unor proprietăţi, lucrul ca unitate a multiplicităţii a ceea ce ne este oferit prin simţuri, lucrul ca materie dotată cu o formă. El deosebeşte lucrul pur şi simplu, adică ceea ce se află de faţă în chip natural, apoi lucrul utilitar (ustensila produsă de om) şi opera (în sensul de operă de artă). Determinările lucrului citate mai sus nu ne ajută să arătăm ce anume este propriu acestor categorii. Nici schema formă-conţinut nu ne duce mai departe. La fel ca şi celelalte determinări, este „o siluire a naturii de lucru a lucrului" (p. 19) şi această siluire nu este o simplă întîmplare; în ea se arată istoria metafizicii cu încercările ei de a gîndi fiinţarea.

Trebuie să încercăm să găsim o altă cale. Heidegger nu este preocupat în mod special să arate că aceste încercări nu ne pot duce mai departe (deşi nici acest lucru nu este lipsit de importanţă), ci el vrea să ne facă atenţi la faptul că în determinări atît de curente cum sînt cele ale lucrului acţionează deja istoria metafizicii, fără ca noi să ne dăm seama. Ni se pare că abordăm o situaţie de fapt fără nici un fel de prejudecăţi şi cu toate acestea preluăm interpretări metafizice ale fiinţării. Heidegger se află într-o controversă permanentă cu metafizica. El nu este nicidecum înclinat să transpună soluţii, respectiv interpretări date de metafizică într-o sinteză superioară, ci caută o cale care reprezintă totodată o desprindere de metafizică. Asistăm aici la căutarea unei căi.

Pentru a descoperi ce este o ustensilă, Heidegger împrumută o cale ocolită cu totul remarcabilă. Se referă la o reprezentare artistică — pictura în care Van Gogh înfățișează o pereche de încălțări țărănești. Din acest tablou aflăm ceva despre lumea țăranului — despre munca sa, despre necazurile sale, despre grijile și eforturile sale. Deodată obținem o nouă determinare a ceea ce poate fi considerat o ustensilă: *capacitatea de a inspira încredere*. Ce înseamnă aceasta? Și cum putem justifica o asemenea determinare? Să începem cu disocierea față de caracterizarea ustensilei pornind exclusiv de la *capacitatea sa de a sluji* — așa cum a fost ea făcută în *Ființă și timp*, deși și acolo s-a mers mai departe; plecînd de la raportul cu ceea ce este propriu lumii înconjurătoare, întrebarea viza caracterul de lume al lumii.

Simpla concepere a sa în orizontul capacității de a sluji interpretează ustensila doar pornind de la utilitate. E un mod de a înțelege cu totul consecvent și la îndemînă. Dar nu duce prea departe. Dacă ne oprim la acest nivel experimentăm ustensila doar în „pustiirea“ei, desprinsă de temeiul ei, ca simplu instrument. Dar oare ustensila nu este într-adevăr un simplu instrument? Nu se manifestă astfel funcția sa ca mijloc? Nu o supraîncărcăm dacă îi pretindem mai mult? Ce anume înseamnă capacitatea de a inspira încredere? Înseamnă că prin intermediul ustensilei sîntem admiși într-o lume și că ustensila ne face accesibil totodată pămîntul care ține de o lume (am putea spune deocamdată și: „natura“). Nu vom cerceta aici dacă funcția aceasta poate fi îndeplinită de orice ustensilă sau dacă există ceva de genul unor ustensile privilegiate. Luînd ca exemplu încălțările țărănești este prezentă, o dată cu ele, sfera muncii în sensul de lume a țăranului și de ea ține și acel ceva în care se desfășoară această lume, pămîntul în sensul de *physis*.

Conceptul de pămînt apare în această epocă pentru întîia oară în gîndirea lui Heidegger probabil în legătură cu interpretarea poeziei lui Hölderlin, mai ales după 1934 / 35. În acest semestru Heidegger își ținuse prima sa mare prelegere despre Hölderlin cu acea interpretare tulburătoare a imnurilor *Germanien / Germania* și *Der Rhein / Rinul*, o prelegere în care a fost abordată și relația dintre poezie și filozofie.

Chintesența excursului despre ustensilă este că prin intermediul unei opere de artă (reprezentarea lui Van Gogh) am aflat ce anume face dintr-o ustensilă o ustensilă: capacitatea de a inspira încredere. Această revelare a caracterului de ustensilă (nu în cursul utilizării ustensilei, ci prin intermediul reprezentării în opera de artă) arată totodată ce anume este o asemenea operă ca atare. Opera dă la iveală ce este o anumită ființare. A da la iveală este un alt fel de a spune: a lăsa să-și facă apariția. În opera de artă ceva își face apariția — în cazul nostru o anume ființare: ea se arată în ceea ce este ea. O dată cu acest fapt de a-și face apariția avem o primă sugestie cu privire la sfera *aletheiei* ca stare de neascundere. Așa că nu sîntem surprinși cînd Heidegger spune: „Dacă în operă survine o deschidere a ființării în ceea ce este ea și cum anume este ea, atunci operează în ea o survenire a adevărului“ (p. 25). „Deschiderea ființării în ceea ce este ea și cum anume este ea“ — aceasta înseamnă că ființarea devine accesibilă în esența ei. În cazul nostru, că lucrul devine familiar pornind de la capacitatea sa de a inspira încredere, că această capacitate este experimentată anume. Dacă se întîmplă așa ceva avem de-a face chiar cu o survenire a adevărului. Adevăr înseamnă aici a lăsa să devină accesibilă ființarea în esența ei.

Prin intermediul operei aflăm ce este de fapt lucrul ca ustensilă. Totodată aflăm ce este opera, în speță ce

survine în operă și prin ea, faptul că ființarea devine accesibilă în privința a ceea ce este ea. Putem, desigur, să utilizăm ustensila mai înainte ca noi să o fi văzut reprezentată într-o operă de artă, dar opera de artă ne îndrumă înspre înțelegerea ustensilei în natura sa de ustensilă, așadar ne ajută să vedem ce anume o face să fie ustensilă. Premisa pentru aceasta este însă să nu ne uităm pur și simplu la opera de artă, mulțumindu-ne cu înregistrarea asemănărilor dintre ceea ce este reprezentat în opera de artă și ceea ce ne este cunoscut mai de mult, ci să ne expunem la ceea ce survine aici. Este tocmai ceea ce am considerat a fi prima propoziție călăuzitoare: „În opera ce aparține artei, adevărul ființării s-a pus în operă; « a pune » înseamnă aici « a fixa »“(p. 25).

Am ajuns astfel în centrul interpretării pe care o dă Heidegger artei, fără a fi surprins încă anume acest centru ca atare. Mersul meditației a arătat că nu izbutim să sesizăm opera prinzîndu-i, ca să spunem așa, baza obiectuală. Opera nu devine operă prin această bază, ci prin faptul că în ea se arată ceva ce nu fusese văzut înainte. Trebuie să mergem pe urmele acestui fenomen de arătare de sine dacă vrem să punem în lumină natura particulară a operei în comparație cu ustensila și cu lucrul pur și simplu. Altfel spus: dacă opera de artă este punere în operă a adevărului, atunci trebuie să întrebăm cum trebuie gîndit adevărul în corelație cu esența adevărului.

În acest scop este din nou prezentată analiza unei opere — cea a unui templu grec. Dacă în exemplul precedent mai exista posibilitatea de a înțelege opera pornind de la reflectare și de a crede că opera își îndeplinește funcția prin reflectare, atunci aici acest lucru nu mai este posibil. Un templu nu reflectă nimic, nu reprezintă nimic. Și totuși survine și aici ceva. „Templul ca operă rostuiește și adună în jurul său unitatea acelor traiectorii și

raporturi în care nașterea și moartea, restriștea și belșugul, biruința și înfrîngerea, supraviețuirea și dispariția dobîndesc configurația și desfășurarea unui destin de ființă umană" (p. 31). Raporturile enumerate aici sînt ceea ce desemnăm prin cuvîntul „lume". În aceste raporturi trăiesc și se mențin oamenii acestei epoci. Ele determină accesul la ceea ce este, precum și felul în care oamenii se concep pe sine.

Templul nu face însă numai să iasă la iveală natura proprie a lumii. El este ridicat într-un loc privilegiat. Înălțîndu-se, el scoate la iveală chiar acel loc. Mai exact spus: nu este vorba de loc ca un loc oarecare, ci de acel ceva pe care se întemeiază orice loc, adică, exprimat în spirit elin, de *physis,* sau, în limbajul lui Heidegger, de „pămînt". Lumea și pămîntul trebuie determinate mai exact dacă ceea ce este propriu operei de artă este într-adevăr să le reunească și totodată să le facă anume să iasă la iveală.

„Lumea nu este o simplă însumare a lucrurilor existente, cunoscute și necunoscute care pot fi numărate sau nu. Dar lumea nici nu este doar un cadru imaginat și adăugat la suma celor existente. Lumea acționează ca lume, « lumește », și are un caracter mai accentuat de ființă decît ceea ce este pipăibil și perceptibil și în care noi credem a ne afla în largul nostru. Lumea nu este nicicînd un obiect care s-ar afla în fața noastră și ar putea fi privit. Lumea este acel veșnic nonobiectual, sub al cărui imperiu trăim, atîta vreme cît traseele nașterii și morții, ale binecuvîntării și blestemului ne răpesc întru ființă. Acolo unde se iau deciziile esențiale ale istoriei noastre, acolo unde ele sînt asumate și apoi părăsite de noi, acolo unde le tăgăduim pentru a le căuta din nou — acolo lumește lumea" (p. 33).

Încercăm îndeobște să înțelegem lumea drept suma obiectelor cunoscute sau care ar putea fi cunoscute.

Acest punct de vedere este respins. Nu putem surprinde ceea ce este propriu lumii Evului Mediu enumerînd obiectele cunoscute pe atunci. Dar cum putem ajunge totuși la înțelegerea unei lumi? Aflînd în ce mod ființarea devine accesibilă oamenilor într-o anumită epocă. Altfel spus: în ce deschidere se situează, astfel încît se pot întîlni cu cele de ordinul ființării. Deschiderea aceasta nu este palpabilă, ea nu poate fi obiectualizată pentru că nu este ceva de ordin obiectual.

Dacă vom încerca să gîndim lumea ca pe o anume modalitate de deschidere care fundamentează într-o anumită epocă toate raporturile cu ființarea, atunci izbutim să ne apropiem de ceea ce Heidegger gîndește aici. Deschiderea nu se referă nicidecum numai la ființarea care nu este de natură umană și pe care o întîlnește omul, ci și la propria sa înțelegere de sine, înțelegerea semenilor precum și înțelegerea divinului. De vreme ce în survenirea deschiderii este lume și de vreme ce opera de artă „ex-pune o lume" (p. 34), Heidegger poate să spună: „Opera menține deschis deschisul lumii" (p. 34). Această deschidere iese anume la iveală în opera de artă.

Expunerea lumii este una din trăsăturile fundamentale ale operei, cealaltă este și ea legată de o punere, și anume de pro-punere (de facere). La prima vedere pare să fie vorba de o producere meșteșugărească. Într-adevăr, de o operă ține și ceva de ordinul executării, al prelucrării, al schimbării și altele de acest fel. Dar nu pe acestea le are Heidegger în vedere atunci cînd gîndește pro-punerea. Iată un exemplu lămuritor. În cazul facerii obișnuite avem de-a face cu o prelucrare a materialului în vederea producerii unui instrument. Ceea ce contează aici este ca materialul să nu iasă la iveală, să nu se situeze în prim-plan, ci să fie cu totul preluat de funcția pe care o are de îndeplinit. Oțelul cuțitului nu trebuie să iasă la

iveală drept oțel, ci drept tăiș perfect adaptat tăierii, astfel încît să ne putem dedica în întregime acestei activități, fără a trebui să acordăm atenție materialului.

Acestei dispariții (acestei retrageri) a materialului în capacitatea de slujire — așa cum apare ea în producerea ustensilei — îi este opusă ieșirea în prim-plan a „materialului“ în cazul operei de artă. Acest lucru este valabil atît pentru sculptură cît și, într-o formă modificată, pentru pictură și arhitectură. În cazul templului acest lucru se referă nu numai la marmura din care a fost edificat, ci totodată și la lăsarea să iasă la iveală a pămîntului, a *physis*-ului. Pămîntul să iasă la iveală ca pămînt laolaltă cu tot ce ține de el: marea, stînca, cerul, măslinii și toate celelalte. Această lăsare să iasă la iveală a pămîntului este gîndită aici în *pro-punere*. Nu este o pro-punere care produce cu tot dinadinsul ceva nou, neobișnuit, senzațional, ci care ne face liberi pentru acel ceva pe care stăm dintotdeauna, pe care ne mișcăm dintotdeauna, cu un cuvînt: pe care locuim. Pămîntul iese la iveală prin faptul că opera (templul) se repune în el.

Într-o succintă remarcă se arată că experiența științifico-calculatoare poate, ce-i drept, să obiectualizeze pămîntul aducîndu-l astfel în stăpînirea sa, dar că prin acest tratament nu face nicidecum inteligibil pămîntul ca pămînt, adică în calitatea lui de sălaș al locuirii. Acest lucru se vede deja în mod nemijlocit din faptul că tratarea tehnico-științifică a pămîntului a avut efecte dezastruoase asupra locuirii. Nu este nimic surprinzător de vreme ce concepte ca „locuirea“ sau „sălășluirea“ nu-și află locul în aparatul conceptual din științele naturii. Heidegger opune naturii, considerată drept sursă de energie exploatabilă, pămîntul ca pe cel care nu poate fi deschis și care ca atare este adăpostit și păstrat în opera de artă.

„A pro-pune pămîntul înseamnă: a-l aduce în deschis ca pe cel ce se închide“ (p. 36). Și Heidegger adaugă

imediat: „Această pro-punere a pămîntului este realizată de operă prin faptul că ea însăși se repune în pămînt“ (p. 36). Ajungem astfel la cea de a doua propoziție călăuzitoare: „Ex-punerea unei lumi și pro-punerea pămîntului sînt, în natura de operă a operei, două trăsături ce țin de esența ei“ (p. 36).

Opera este operă prin ex-punerea lumii și pro-punerea pămîntului. În aceste două modalități ale punerii survine odihnirea în sine a operei — cea care o deosebește de simplul lucru și de ustensilă. Dar poate oare o odihnire să survină? Nu este aceasta o contradicție? „Numai ceea ce este în mișcare poate să ajungă la odihnă. Felul odihnei este determinat de cel al mișcării. În mișcarea concepută ca simplă deplasare a unui corp, odihna nu este, ce-i drept, decît cazul limită al mișcării. Dacă odihna include mișcarea, atunci poate exista o odihnă care este o intimă strîngere laolaltă a mișcării, așadar suprema formă de mișcare, cu condiția ca felul mișcării să reclame o asemenea odihnă“ (p. 37).

Pentru a sesiza odihna trebuie să arătăm mai limpede despre ce fel de mișcare este vorba aici. Heidegger împlinește aceasta urmărind tensiunea dintre lume și pămînt, evidențiind și mai mult această tensiune. E vorba de o tensiune în sensul disputei, adică al contradicției care nu anulează partenerii conducîndu-i la o sinteză superioară, așa cum se întîmplă în dialectică, ci care lasă să rămînă o tensiune. Acest gînd a fost exprimat în felul său încă de Heraclit.

O-poziția dintre lume și pămînt se arată mai întîi ca opoziție dintre ceea ce se deschide și ceea ce se închide. În lume găsim sfera deschisului în care se pot desfășura deciziile. Așa cum s-a arătat, lumile istorice se deosebesc după felul deschiderii. Acest lucru nu este greu de înțeles, în schimb felul în care este gîndit pămîntul este

de-a dreptul surprinzător. „Pămîntul este ieșirea neconstrînsă la nimic a acelui ceva care se închide constant și care în felul acesta adăpostește“ (p. 37). În această reprezentare reverberează *physis*-ul așa cum a fost el experimentat în gîndirea elină. Pămîntul conceput ca ieșire din sine și readăpostire în sine, ca cel care se desfășoară și cel care reia la sine ceea ce a desfășurat.

În interpretarea dată poeziei lui Hölderlin *Wie wenn am Feiertage / Ca și cînd în zi de sărbătoare*, Heidegger spune despre *physis*: „φύσις este ieșirea din sine și înălțarea, deschiderea de sine, care înălțîndu-se se reîntoarce totodată în acea ieșire din sine, închizîndu-se astfel în acel ceva ce dă de fiecare dată unui lucru prezent în chip esențial prezentualitatea esențială... φύσις este reîntoarcerea în sine care se înalță și numește prezentualizarea esențială a acelui ceva ce zăbovește în înălțarea care ființează astfel în chip esențial în calitatea sa de deschis“ (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung / Lămuriri privitoare la poezia lui Hölderlin*, p. 55). Ce-i drept, aici *physis*-ul este gîndit atît de vast încît devine numele dat ființei, al acelui ceva care în studiul despre opera de artă este descris ca opoziția tensionată dintre lume și pămînt.

Nu există nici o lume fără pămînt, nici o deschidere care să nu se poată sprijini, ca să spunem așa, în calitatea ei de deschidere — pe pămînt. „Lumea se întemeiază pe pămînt“ (p. 37). Dar pămîntul este totodată acel ceva care se arată în deschis și pe care îl experimentăm ca loc al întemeierii de sine, al așezării de sine. Locul acesta nu trebuie gîndit ca spațiu vid, ci ca acel ceva în care omul se instalează așezîndu-se. Dependența reciprocă a lumii și a pămîntului este exprimată de Heidegger în felul următor: „Pămîntul nu se poate lipsi de deschisul lumii, dacă e să apară el însuși ca pămînt în acea eliberată manifestare a închiderii sale de sine.

Lumea, la rîndul ei, nu se poate desprinde de pămînt, dacă e să se întemeieze — ca spațiu vast dominator și cale a oricărui destin esențial — pe o realitate fermă" (p. 38).

Această dispută se împlinește în operă. Nu vom discuta acum dacă acest caracter de dispută, care a putut fi prezentat în mod exemplar luînd ca model templul, se regăsește în același fel în toate artele.

Mersul reflecției revine la afirmația citată mai sus potrivit căreia în artă este pus în operă adevărul ființării. Cu aceasta se împlinește mișcarea circulară a înțelegerii, așa cum a gîndit-o Heidegger. Vedem acum că nu este vorba nicidecum de o simplă rotire în sensul unei reveniri perpetue a unuia și aceluiași lucru. Ceea ce am putut arăta pînă acum în legătură cu opera de artă ne permite să ne apropiem cu o nouă înțelegere de descifrarea esenței adevărului. Sînt reluate acum într-o formă concentrată gînduri din conferința despre adevăr. *Aletheia* însăși devine tema dominantă. „Starea de neascundere rămîne pentru gîndire lucrul cel mai ascuns" (p. 40) sau, cum se spune în studiul *Hegel und die Griechen/Hegel și grecii*: „'Αλήθεια este misterul însuși — cauza gîndirii" (*Wegmarken/Repere pe drumul gîndirii*, p. 268).

Heidegger arată în acest loc de ce meditația asupra stării de neascundere nu este nicidecum ceva eronat sau chiar excentric, ci că acele condiții care sînt îndeobște indicate drept criteriu al adevărului — concordanța cunoașterii cu lucrul care-și găsește apoi exprimarea în propoziție — nu sînt posibile decît dacă se presupune deja că lucrul se arată (vezi „Întrebarea privitoare la adevăr în *Despre esența adevărului*", p. 85 ș. urm.). Adevărul conceput drept corectitudine presupune ca ființarea să se situeze în deschis, ca între lucru și om să existe ceva ca o stare de deschidere, ca omul să fie deschis pen-

tru lucrul acela și ca între om și om să existe o stare de deschidere. Heidegger a vorbit despre aceasta într-o prelegere din 1937/38 intitulată *Logik/Logică*.

Intrebarea privitoare la starea de neascundere reprezintă o întrebare care coboară la ceea ce nu a fost gîndit, dar, în schimb, este de fiecare dată deja presupus în concepția tradițională despre adevăr. Heidegger a insistat anume asupra acestui lucru în prelegerea amintită și a arătat că vechii greci au știut de starea de neascundere ca temei al adevărului, fără a se interoga însă în chip expres asupra ei. Așa se face că acest temei nu a fost păstrat, ba chiar a fost îngropat, și anume atît de temeinic, încît nici măcar nu s-a resimțit nevoia de a-l scoate din nou la lumină. A trezi această nevoie — a face să se înțeleagă această nevoie — iată ce-l preocupă pe Heidegger. În text se spune: „...nu noi sîntem cei care propunem ca premisă starea de neascundere a ființării, ci starea de neascundere a ființării ne conferă o asemenea esență încît, atunci cînd noi ne reprezentăm ceva, sîntem întotdeauna în situația nu de a preceda starea de neascundere, ci de a-i urma. Nu numai lucrul către care se orientează cunoașterea trebuie să fi ajuns oarecum în neascundere, ci și întregul domeniu în care se mișcă orientarea către ceva — și totodată acel ceva pentru care se relevă o adecvare a propoziției la obiect — trebuie să se desfășoare în întregime în neascundere“(p. 41).

Starea de neascundere ca loc de deschidere este punerea prealabilă care nu este pusă anume și în care, dimpotrivă, sîntem puși, fără a o vedea anume deoarece ne orientăm întotdeauna în funcție de ființarea care ne este mai accesibilă.

„Acest centru deschis (de vreme ce este dătător de spațiu) nu este deci închis de jur-împrejur de ființare, ci însuși centrul care luminează încercuiește — asemeni ni-

micului pe care abia dacă îl cunoaștem — întreaga ființare. Ființarea poate fi ființare numai dacă ea se situează totodată în afara și înăuntrul spațiului luminat pe care-l constituie acest loc de deschidere. Numai acest loc de deschidere dăruiește și garantează oamenilor un spațiu de trecere spre ființarea care nu sîntem noi înșine și accesul la ființarea care sîntem noi înșine. Datorită acestui loc de deschidere ființarea este, într-o măsură care variază, neascunsă“ (p. 41 ș. urm.).

Întrucît locul de deschidere nu este gîndit ca loc de deschidere, cu alte cuvinte, întrucît nu i se dă atenție — se pare că este suficient să sesizezi ceea ce se arată în acel loc — Heidegger poate să afirme că el se sustrage, că acel loc este ascundere. Ascundere de sine. Acest caracter se manifestă într-o dublă ipostază desemnată de Heidegger drept refuz și împiedicare a accesului.

Ce anume este gîndit prin refuz? Dacă afirmăm despre ființare doar că este, părem să renunțăm la toate celelalte — ceea ce există pare să se opună oricărei determinări; iată ceea ce se înțelege aici prin *refuz*. Dar în acest refuz este deja pregătită schimbarea, adică posibilitatea ca noi să ne desprindem de ființare și să privim la însuși locul de deschidere. Refuzul cuprinde în sine două mișcări opuse: respingerea și consimțirea care însă nu trebuie înțelese ca un comportament uman.

Ce înseamnă *împiedicarea accesului*? Că o ființare se înghesuie în fața alteia, că o luăm pe una drept cealaltă, ceea ce înseamnă că aici este indicată posibilitatea rătăcirii, a amăgirii, a erorii.

Refuzului i se acordă fără îndoială un fel de preeminență, în timp ce împiedicarea accesului reprezintă o modalitate secundară a ascunderii. Important este faptul că ascunderea nu este ceva ce poate fi anulat și depășit pur și simplu ca și cum am lua un obiect ascuns din as-

cunzătoare pentru a dispune apoi de el. Noi nu dispunem de ascundere, ci, dimpotrivă, îi sîntem mereu expuși. Heidegger numește esența adevărului dominată și străbătută de respingere expunere la ascundere și o formulează în felul următor: „Adevărul este în esența sa ne-adevăr" (p. 43, vezi și p. 76). De starea de neascundere ca loc de deschidere ține respingerea în modalitatea ei de ascundere. Această observație sugerează că în însuși adevărul gîndit astfel are loc o dispută. Locul de deschidere este ceea ce este dobîndit prin dispută în această dispută. Adevărul însuși este o survenire — și anume survenirea disputei dintre starea de neascundere și ascundere. Să ne amintim de cea de a treia propoziție călăuzitoare:

„În sine însăși, esența adevărului este disputa originară în care se obține prin dispută acel centru deschis, unde ființarea pătrunde pentru a se retrage apoi în ea însăși" (p. 43).

Întîlnim aici corelația dintre adevăr și ființă, fără a putea încă să o dezvoltăm. Cele arătate mai sus erau menite să pună în lumină eforturile lui Heidegger pentru înțelegerea *aletheiei*. Deși ea este cea care face posibile orice acces la ființare și orice arătare de sine a ființării, ea rămîne totuși învăluită în mister. În prelegerea *Logică*, Heidegger explică faptul că starea de neascundere trebuie gîndită drept orizontul în interiorul căruia devine posibilă întrebarea privitoare la ființare. Orizontul trebuie mai întîi să se ilumineze pentru ca ceea ce se situează în el să poată deveni vizibil, în același timp el trebuie oarecum trecut cu vederea. Gîndirea lui Heidegger gravitează în jurul acestui mister. El nu oferă determinări definitive, ci încearcă mereu alte și alte modalități de abordare. Așadar, tot ce spune el despre *aletheia* are un caracter premergător și nu avem voie să uităm acest lucru, altminteri facem dintr-o gîndire, care se concepe

inițial drept putință de a întreba, drept deschizătoare de drumuri, ceva ca un fel de dogmatică. Aceasta echivalează însă tocmai cu o sufocare a pasiunii gîndirii sau, cel puțin, cu o calmare și dezarmare a gîndirii, ceea ce este și mai rău decît o crasă lipsă de înțelegere. Premergător nu înseamnă nicidecum provizoriu sau chiar indiferent, ci în caracterul premergător se ascunde, dimpotrivă, ceva ca un mers înainte în sensul căutării, al privirii în zare. Numai atunci cînd înțelegem gravitarea lui Heidegger în jurul *aletheiei* ca pe o mereu reînnoită căutare a unor unghiuri de abordare menite să ne îndemne la propria noastră căutare, numai atunci cînd aflăm în aceste abordări în chip nemijlocit ambiguitatea locului de deschidere și a ascunderii, așadar dacă nu rămînem fixați pe determinări, ci vedem cum se ajunge la ele și cît de departe ajungem cu ele și ce anume poate nu a fost sesizat de ele, abia atunci ne putem apropia de ceea ce ține sub tensiune gîndirea lui Heidegger.

Înainte de a ajunge la discutarea în principiu a întrebării privitoare la adevăr am vorbit despre disputa dintre lume și pămînt, acum am întîlnit disputa din interiorul adevărului însuși. Cum le putem corela pe cele două?

Sîntem înclinați să echivalăm lumea cu locul de deschidere și pămîntul cu ascunderea. În cursul expunerii s-a pus în lumină faptul că ceea ce este propriu lumii este deschisul, că o modificare a lumii este egală cu o modificare a gradului de deschidere. Însă Heidegger sesizează caracterul de dispută chiar în interiorul lumii și al pămîntului. În cazul lumii, acest caracter se arată în aceea că oferă posibilitatea deciziilor prin intermediul locului de deschidere care domnește în ea. „Orice decizie se întemeiază însă pe ceva ce nu și-a găsit o rezolvare, pe ceva ascuns, pe ceva care poate induce în eroare; altminteri ea ar înceta să mai fie decizie“ (p. 43).

Cu alte cuvinte: prin faptul că lumea este gîndită ca o deschidere specifică nu este înlăturată opoziția dintre deschidere și ascundere. Deschiderea nu anulează nicidecum greutatea deciziilor ce survin în cadrul ei; în plus, ea nu este ceva de ordinul unei puteri diriguitoare care nu are nevoie decît de niște organe executive pentru a putea să-și exercite dominația. Un asemenea limbaj care exprimă raporturi de forță nu este adecvat fenomenelor. Prin intermediul deschiderii lumii s-a instalat o anume raportare la ființare, dar ce se întîmplă în ea rămîne cu totul nedeterminat. În acest caracter de nedeterminare rezidă totodată acel nerezolvat în sensul ascunsului.

În cazul pămîntului am indicat din capul locului caracterul său opozitiv: ivirea și retragerea în sine. Deschiderea și ascunderea — această dispută originară a adevărului — domină și străbate atît lumea cît și pămîntul. Disputa originară este o survenire. Unde o putem întîlni? Heidegger nu vorbește aici decît despre o modalitate de survenire a adevărului, despre cea care-și are sălașul în opera de artă — alte modalități vor fi invocate mai tîrziu.

Cele două momente ale faptului de a fi operă: ex-punerea unei lum˙ și pro-punerea pămîntului sînt totodată „susținerea acelei dispute în care se obține prin dispută starea de neascundere a ființării în întregul ei, în speță, adevărul" (p. 44).

Trebuie să preîntîmpinăm imediat o neînțelegere, și anume aceea că opera, prin faptul că este un act de reprezentare, ar exprima ceva adevărat. Mult timp această neînțelegere a dominat teoria artei sub forma conceptului de *mimesis*. Nu acest lucru îl avem aici în vedere, deși se află la îndemînă, în speță că în cadrul unei reprezentări și prin intermediul ei un lucru devine clar — pe un anume plan așa ceva poate fi adevărat, de asemenea poate fi o

exigență justificată —, dar aici se încearcă punerea în lumină a unui plan mai principial. „În operă operează adevărul și nu doar ceva adevărat“ (p. 44). Aceasta înseamnă că survine în chip propriu starea de neascundere ca atare și că nu se scoate din ascundere doar o anume ființare.

Se întîmplă acest lucru în orice operă de artă sau numai în cele neobișnuite? O operă propriu-zisă nu există decît acolo unde există pentru înțelegerea obișnuită neobișnuitul. Într-o asemenea operă ajunge la strălucire starea de neascundere a ființării în întregul ei — iată de ce aceste opere fac epocă. Ajungem astfel la cea de a patra propoziție călăuzitoare: „Strălucirea rostuită în operă este frumosul. Frumusețea este unul din felurile în care ființează adevărul“ (p. 44).

Așadar, frumosul nu este interpretat pornind de la trăirea subiectivă, de la efectul său asupra subiectului, ci de la deschiderea care se arată în opera de artă — fenomenul fundamental al stării de neascundere. Ce-i drept, starea de neascundere nu poate fi sesizată asemenea unui obiect pentru că nu are nimic din natura unui obiect, ci este ea cea care, mai întîi, oferă posibilitatea oricărei apariții; felul în care apare în ea ceva de ordinul ființării poate fi însă prezentat și sesizat foarte bine, și prin intermediul acestui fapt-de-a-și-face-apariția obținem o indicație asupra propriului ei mod de a acționa, adică asupra ființei ei. Potrivit lui Heidegger ea survine în operă, face ca opera să fie o operă frumoasă, adică una strălucitoare. Într-o astfel de operă strălucirea însăși își face apariția, ce-i drept, într-un fel care îi este atît de propriu încît de obicei nu îi acordăm nici o atenție, ci privim mereu doar către acel lucru care tocmai apare, către o ființare oarecare și către ceea ce se întîmplă cu ea. Cînd Heidegger spune „unul din felurile în care ființează adevărul“,

aceasta înseamnă cum este adevărul ca adevăr, cum este starea de neascundere ca stare de neascundere. De ce nu spune atunci „este"? Pentru că în mod obișnuit folosim „este" pentru ființa lucrurilor — masa este mare, muntele este abrupt — sau pentru ipostaze comportamentale — pungășia este josnică, fidelitatea este înduioșătoare —, iar aici nu este vorba de asemenea lucruri sau fenomene, ci despre o prezență esențială, nonobiectuală, o survenire nonobiectuală.

Cu această propoziție călăuzitoare s-a încheiat o veche dispută care se regăsește de-a lungul întregii istorii, și anume întrebarea dacă frumusețea are vreo legătură cu adevărul sau dacă frumosul trebuie eliminat din sfera adevăratului. Aceasta nu înseamnă nicidecum că frumusețea este singura modalitate posibilă de experimentare a adevărului, ci doar că este una din cele posibile.

Meditația ce era dedicată operei de artă pare să fi abandonat opera ca atare în favoarea meditației asupra adevărului. E timpul să ne oprim asupra caracterului propriu al operei de artă, cel potrivit căruia ea este rezultatul unei creații, pentru a-l deosebi de simpla producere caracteristică activității meșteșugărești. Dar acest demers nu ne îndepărtează nicidecum de întrebarea privitoare la adevăr, ci, dimpotrivă, reclamă o nouă interogare asupra adevărului.

„Care e esența adevărului, astfel încît el să poată fi pus în operă, sau, în anumite condiții, să trebuiască să fie pus în operă, pentru ca să existe ca adevăr?" (p. 45).

Dacă în cadrul interogației tradiționale întrebarea privitoare la corelația dintre frumusețe și adevăr este pusă abia la sfîrșit, Heidegger procedează invers, luînd ca punct de plecare pentru determinarea operei de artă survenirea adevărului, iar opera de artă însăși este pusă în slujba acestei surveniri, devine în genere accesibilă abia

pornind de la această survenire. Radicalizarea acestei dezbateri survine în cea de a treia secțiune a studiului, cea intitulată „Adevărul și arta."

„În starea de ne-ascundere, deci în adevăr, ființează în același timp celălalt « ne- », cel al unei duble interdicții. Adevărul ființează ca atare în opoziția dintre locul de deschidere și dubla ascundere" (p. 49), adică refuzul și împiedicarea accesului. *A-letheia* adăpostește în sine pe *lethe*. Disputa care survine în adevărul însuși face ca să fie obținut prin dispută ceva de ordinul deschisului în care apare deschiderea. Heidegger spune în legătură cu aceasta că deschiderea trebuie să se instaleze în deschisul ei. „De aceea, în acest deschis trebuie să existe cîte un element al ființării, în care deschiderea își află stabilitatea și continuitatea ei" (p. 49). Opera este o ființare de acest fel. Alte modalități de instalare a adevărului sînt actul întemeierii unui stat prin care viața în comunitate își află întemeierea, sacrificiul în sensul angajării în favoarea aproapelui și, în fine, o alta este chiar gîndirea pentru care adevărul constituie suprema temă de meditație. Știința, în schimb, este considerată drept ocupare a unui domeniu deja deschis; atunci cînd un om de știință izbutește chiar o asemenea deschidere, el este totodată filozof.

Dinspre această modalitate de interogare schimbată în care nu pornim de la artă pentru a ne interoga asupra adevărului, ci sesizăm esența artei pornind de la adevăr — în aceasta constă contribuția hotărîtoare a lui Heidegger la întreaga tematică privitoare la artă, contribuție care, ce-i drept, nu a fost înțeleasă pînă acum în adevărata ei dimensiune — opera se arată ca fiind revendicată de adevărul însuși în sensul instalării adevărului, în sensul concretizării sale.[15]

„Deoarece face parte din esența adevărului de a se instala în ființare — pentru a deveni abia în felul acesta

adevăr — stă în esența adevărului aspirația către operă ca o posibilitate privilegiată a adevărului de a dobîndi el însuși ființă în sînul ființării“ (p. 50).

Faptul acesta ar putea fi înțeles în sensul că ar exista deja o anume relație cu ființarea care, pentru a deveni vizibilă, ar avea nevoie de operă. Dar lucrurile nu stau așa. Ceea ce este produs în operă nu este această configurație specială care este conferită unui material, ci în operă se împlinește anume în chip propriu natura proprie a relației cu ființarea (deschiderea). „Acolo unde producerea aduce în mod expres deschiderea ființării, adică adevărul, ceea ce este produs este o operă“ (p. 50). Ceea ce ajunge la strălucire în opera lui Rembrandt sau în opera lui Cézanne sau la Kafka sînt asemenea posibilități de deschidere dinspre care ființarea în întregul ei ne devine familiară într-un alt mod, deoarece orice ființare nu ne poate ieși în întîmpinare ca ființare decît în măsura în care se situează în deschis — iată una din observațiile fundamentale ale lui Heidegger.

Printr-o asemenea interpretare a operei de artă, dezbaterii asupra artei i se deschide, fără îndoială, o cale nouă, dar în ce măsură ea se va dovedi roditoare depinde de noi înșine. Se poate întîmpla foarte bine ca această cale să nici nu fie folosită pentru început, de vreme ce ea presupune efortul gîndirii. Se poate întîmpla, pe de altă parte, ca gîndul fundamental al punerii de sine în operă a adevărului să fie preluat fără a ține seama de tensiunea specifică dintre lume și pămînt la care Heidegger, pornind de la greci și de la Hölderlin, ține atît de mult.[16]

În pămînt — acest cuvînt pe care numai cu greu îl putem gîndi cum se cuvine — se adună pentru Heidegger acel ceva pe care încercăm să ni-l reprezentăm într-un chip atît de nesatisfăcător drept material și care ține în mod necesar de opera de artă — ce-i drept, în alt fel în artele plastice decît în poezie și în muzică. Locul con-

ceptului de formă este luat de întruchipare, ceea ce la prima vedere pare să fie ceva asemănător, dar întruchiparea nu este aspectul exterior găsit la întîmplare a ceea ce este reprezentat în operă, ci ea este modul în care este rostuit adevărul în apariția sa, ceea ce Heidegger a numit *sciziune*, adică faptul că disputa dintre lume și pămînt devine vizibilă.

Faptul că opera este creată echivalează cu „punerea fermă a disputei în întruchiparea operei, prin intermediul traseului-sciziune“ (p. 54). Locul din text în care se spune că „faptul de a fi creat este el însuși anume indus prin creație în operă“ (p. 54) nu trebuie înțeles în sensul că se au în vedere personalitatea artistului și originalitatea sa, ci faptul de a fi creat trebuie înțeles, dimpotrivă, ca deschiderea pusă în operă; felul în care omul se situează în mijlocul ființării în raport cu aceasta și, de asemenea, cum se interpretează pe sine însuși — toate acestea se sprijină pe acea deschidere specifică.

O dată cu aceste considerații despre faptul de a fi operă mersul gîndului nu a ajuns încă nicidecum la capăt. Începe o nouă interogație așezată sub cuvîntul călăuzitor de păstrare-adeverire. Prin intermediul unei opere se schimbă raporturile noastre cu lumea și cu pămîntul. Ceea ce este obișnuit este mutat de la locul său, în opera însăși survine un imbold înspre transformarea a ceea ce este familiar, iar noi sîntem smulși din sfera obișnuitului. A nu ocoli această schimbare, a nu o minimaliza sau chiar a o trece sub tăcere, ci a o experimenta anume — iată ce înseamnă pentru Heidegger *păstrarea-adeverirea* operei. Nu e vorba de o conservare și punere la adăpost, de o protejare și îngrijire, ci așa cum spune cea de a cincea propoziție călăuzitoare:

„Ca știință, păstrarea-adeverirea operei este stăruința lucidă în neobișnuitul adevărului ce survine în operă“ (p. 55).

Într-un alt loc se spune: „o situare în interiorul deschiderii — care survine în operă — a ființării“ (p. 55). O asemenea situare nu este nicidecum o simplă receptare a ceva oferit. Ea presupune, dimpotrivă, ca cel ce o experimentează să aibă o anume atitudine. Acest lucru devine limpede atunci cînd Heidegger vorbește despre insistență. Insistență înseamnă apropiere în sensul de familiaritate, al acelei familiarități care se obține abia la capătul unei desfășurări, astfel încît întregul nostru comportament se bazează apoi pe această familiaritate. În text situația aceasta este explicată pe baza corelației dintre știință și vrere. Experimentarea deschiderii este o știință, dar nu în sensul unei simple luări la cunoștință și reprezentări, ci în sensul unei științe care ne învață ce avem de făcut, ce vrem, de fapt. O asemenea împletire între știință și vrere este caracteristică numai *Dasein*-ului. În el survine ceea ce este propriu existării ca expunere de sine la starea de neascundere, la *aletheia*.

Am ajuns în locul în care Heidegger ne prilejuiește trecerea de la adevărul ființării la adevărul ființei. Cu alte cuvinte, de la experimentarea ființării în ceea ce îi este propriu (de pildă: analiza lucrului) la experimentarea a ceea ce nu constituie o temă a metafizicii, și anume a locului de deschidere ca atare — adică a *aletheiei* ca stare de neascundere care rămîne ea însăși ascunsă. Adevărul ca *aletheia*, cea care ea mai întîi deschide orice familiaritate cu..., care sprijină și străbate toate raportările noastre nu mai este gîndită de acum încolo ca adevăr al ființării, ci ca adevăr al ființei. *Aletheia* și adevărul ființei sînt unul și același lucru. A pătrunde în acest domeniu este și rămîne ceva ne-obișnuit pentru că îndeobște ne sprijinim de ceea ce se arată de la caz la caz (ființarea), sau, în cel mai bun caz, de faptul de a se arăta (modalitatea în care ființarea apare), iar aici pierdem orice spri-

jin. În aparență trebuie să abandonăm orice familiaritate, aceasta este transformarea a ceea ce este obișnuit în ceea ce este ne-obișnuit. În păstrarea-adeverirea operei trebuie să luăm asupra noastră această transformare — iată ce fel de insistență ni se cere. Ea reclamă o atitudine lucidă, ceea ce înseamnă că nu avem voie să ne lăsăm induși în eroare și rătăciți de ceea ce este ieșit din comun și nici nu avem voie să-l ocolim și să căutăm tot felul de subterfugii pentru a scăpa de ne-obișnuit, așa cum procedăm de obicei.

A vedea ceea ce a survenit în chip propriu în operă, a te expune adresării sale, a te transforma și a-i rezista în acest fel — iată ce înțelege Heidegger prin păstrare-adeverire. El acordă acestei păstrări-adeveriri o importanță atît de mare încît ești ispitit să o respingi atîta vreme cît nu ai înțeles ce anume gîndește prin ea și cît de departe este ea de orice reducere a operei la o simplă trăire subiectivă (vezi p. 59).

Mersul gîndului, așa cum l-am schițat pînă în acest punct — de la lucru trecînd prin operă pînă la corelația dintre lume și pămînt — adevărul ca dispută originară — păstrarea-adeverirea ca experimentare a *aletheiei* — dă posibilitatea de a surprinde acum legătura dintre fenomenele împletite unele cu altele și de a reveni astfel la artă, la cea care făcuse obiectul interogației, această reîntoarcere constituind totodată începutul unei noi interogații.

„Dacă arta este originea operei, atunci înseamnă că ea face să izvorască în esența ei ceea ce, prin esență, constituie în operă un tot — creatorii și păstrătorii-adeveritori“ (p. 58). Iar arta a fost „determinată ca punere-în-operă a adevărului“ (p. 59). Punerea-în-operă este gîndită în dublu sens: ca instalare de sine a adevărului în întruchipare, adică drept producere a unei stări de neascun-

dere, și ca păstrare-adeveritoare a adevărului care survine în operă. Heidegger ajunge astfel la determinarea artei drept „păstrarea-adeverirea adevărului în operă, păstrare-adeverire capabile de creație“ (p. 59). Faptul de a lăsa să survină adevărul în sensul deschiderii este numit de Heidegger Poezie. Cea de a șasea propoziție călăuzitoare spune:

„Lăsînd să survină adevărul ființării ca atare, întreaga artă este, în esența ei, Poezie“ (p. 59).

Nu este o întîmplare că formularea de mai sus implică atît un sens pasiv cît și unul activ. Arta nu creează în mod arbitrar o stare de neascundere, ci devine sălașul în care adevărul poate să survină în chip propriu. Poate că aici reverberează și gîndul pe care l-a dezvoltat Heidegger interpretîndu-l pe Hölderlin: cel despre menirea poetului ca mijlocitor între zei și oameni.

Determinarea dată de Heidegger artei ca Poezie nu echivalează nicidecum cu o reducere a tuturor artelor la poezie, ci vrea să spună că în orice artă ceea ce a rezultat din procesul de creație este adevărul în sensul stării de neascundere. Limba însăși (vezi „Activitate poetică-gîndire-limbă“ [p. 167 ș. urm.]) este acel ceva prin care este adusă în deschis o ființare sau alta. „Limba însăși este Poezie într-un sens esențial. Însă deoarece abia limba este acea survenire în care omului i se deschide ființarea ca ființare, poezia ca Poezie în sens restrîns este Poezia originară prin excelență“ (p. 61).

Experimentarea ființării — experimentare care survine în limbă — este premisa oricărui comerț cu ființarea sau, cum se spune în text: „Ele (celelalte modalități ale artei) sînt, fiecare în felul ei, o poetizare în interiorul deschiderii ființării, care a și survenit, pe neobservate, în limbă“ (p. 61).

Într-un ultim demers al gîndului sînt reluate cele spuse, și determinarea Poeziei este explicată drept ctitorire

a adevărului — o ctitorire înțeleasă într-un triplu sens ca „oferire a unui dar“, ca „întemeiere“ și ca „începere“. Să explicăm pe scurt aceste trei determinări. Prin transformarea care survine prin opera de artă se deschide ceva nou care nu poate fi dedus din ceea ce este deja cunoscut. Acest nou este un prea-plin — acordarea prea-plinului este oferirea unui dar.

În oferirea unui dar, așa cum o întîlnim în artă, survine o proiectare — dar nu în sensul unei invenții arbitrare, ci în așa fel încît în proiect să devină posibil pentru oameni tocmai acel ceva în interiorul căruia ei se situează, adică sălașul lor — aceasta este întemeierea care survine în artă. Temeiul este adus la suprafață, ca să spunem așa. Acesta este un gînd care revine tot mereu la Heidegger, l-am mai amintit o dată în legătură cu întoarcerea la început. Astfel, în Antichitatea greacă gînditorii originari au pus temeiul pe care stăm fără să o știm anume. Lucrul acesta este lămurit mai bine prin determinarea începutului: „Adevăratul început, ca salt, este întotdeauna un salt anticipator, în care tot ce urmează să vină, chiar dacă rămîne ascuns, este deja depășit prin acest salt“ (p. 63).

Gîndirea originară a grecilor, care premerge gîndirii metafizice, este, după cum știm, pentru Heidegger totodată gîndirea care deschide viitorul, cu condiția să nu sărim peste ea, adică să uităm propria noastră istorie.

„Ori de cîte ori ființarea în întregul ei reclamă, ca ființare, întemeierea ei în deschidere, arta ajunge la esența ei ce ține de Istorie — ca ctitorire. Această ipostază, arta a cunoscut-o prima oară în Occident, pe pămîntul Greciei. Ceea ce mai tîrziu se va numi « ființă » a fost pus aici în operă într-un mod exemplar. Ființarea în întregul ei, trecută astfel în deschidere, a fost apoi preschimbată în ființare în sensul de creație a lui Dumnezeu. Aceasta s-a petrecut în Evul Mediu. Ființarea a suferit

apoi o nouă transformare la începutul și pe parcursul epocii moderne, devenind obiect calculabil, ce putea fi supus și cunoscut. De fiecare dată se deschidea deci o lume nouă și esențială. De fiecare dată deschiderea ființării trebuia să fie instalată — prin punerea fermă a adevărului în întruchipare — în ființarea însăși. De fiecare dată survenea o stare de neascundere a ființării. Starea de neascundere se așază în operă, iar această așezare este realizată de artă“ (p. 63 ș. urm.).

Găsim aici o scurtă evocare a celor trei epoci hotărîtoare care au fost puse în lumină de gîndirea lui Heidegger și care totodată au fost văzute în corelația lor.

Esența originară a artei este gîndită de Heidegger pornind de la esența adevărului. În lucrarea de față survine — așa cum am încercat să arătăm — o transformare în gîndirea asupra adevărului însuși, în sensul deschiderii domeniului misterios al *aletheiei*. Ni se pare că acest lucru devine vizibil din felul în care se vorbește despre adevărul însuși. De cele mai multe ori se vorbește despre adevărul ființării sau despre adevărul ființării ca atare — în locul hotărîtor „transformarea stării de neascundere a ființării“ este gîndită ca stare de neascundere „a ființei“(p. 59). În scrierea de față se face trecerea de la adevărul ființării la adevărul ființei sau, cu alte cuvinte, de la adevărul ființării ca atare la starea de neascundere care trebuie să premeargă oricărei apariții a ființării și care, pe de altă parte, are nevoie de ființare pentru a putea să apară ca stare de neascundere.

Scrierea de față marchează de asemenea o trecere în ceea ce privește gîndirea corelației dintre lume și pămînt — ceea ce va conduce mai tîrziu la gîndul legat de tetradă (vezi conferința despre *Lucru*). Este totodată scrierea în care *aletheia* însăși — cea care a fost pentru Heidegger dintru început sarcina gîndirii — este interogată, respectiv

gîndită, într-un mod mai radical. Ne aflăm în perioada în care se pregătește răsturnarea, adică reorientarea gîndirii care pornește de acum încolo dinspre ființă către *Dasein* și nu ca în *Ființă și timp* dinspre *Dasein* pentru a ajunge la ființă. Am căutat să arătăm, urmărind această trecere, în ce măsură întrebarea privitoare la artă (ca origine a operei) este totodată o interogare privitoare la ființă (lume și pămînt), precum și o interogare privitoare la *aletheia*.

Omenescul omului
(*Scrisoare despre „umanism“*, 1946)

Scrisoare despre „umanism“ a luat naștere ca răspuns la întrebările lui Jean Beaufret*, filozoful francez, care după război l-a vizitat pe Heidegger în urma unui impuls lăuntric. Acesta a fost începutul unei prietenii ce avea să dureze mai multe decenii.

Vom pune în centrul prezentării noastre tema: Cum trebuie gîndit omenescul omului?

Sîntem obișnuiți să desemnăm interogarea privitoare la om, grija pentru om drept umanism. La Paris apăruse mica scriere a lui Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme/Existențialismul este un umanism*, în care Sartre căuta să arate, într-o polemică dusă împotriva marxiștilor care revendicau titlul de umanism pentru sine, că existențialismul reprezintă adevăratul umanism. Beaufret îi adresează lui Heidegger întrebarea: Cum poate fi redat cuvîntului umanism un sens nou? Heidegger răspunde începînd, la rîndul lui, cu o întrebare: Oare este

* Textul a fost conceput în 1946 și a fost publicat într-o formă dezvoltată împreună cu interpretarea dată mitului peșterii la Platon în 1947. La sugestia lui Jean Beaufret, Heidegger a fost invitat să participe la un colocviu la Cérisy (1955) și în regiunea Provence, la Thor, unde-și avea domiciliul poetul René Char. De la sesiunile din 1968 și 1969 au fost publicate pentru participanți procesele-verbale ale discuțiilor. Cînd nu este indicat altceva, citatele din capitolul de față provin din *Repere pe drumul gîndirii*, Frankfurt pe Main, 1967.

necesar să-i dăm un sens nou? Și prin aceasta sîntem așezați în chip nemijlocit în centrul dezbaterii despre felul cum trebuie gîndită esența omului.

Întrebarea formulată de Heidegger ar putea fi înțeleasă greșit, și anume în sensul că întrebarea privitoare la esența omului i-ar fi indiferentă. Dar lucrurile nu stau nicidecum așa. Ceea ce i se pare însă a fi într-adevăr îndoielnic este demersul prin care esența omului este determinată pornind de la umanism. Dar oare această încercare nu este cea mai la îndemînă? Fără îndoială. Dar aceasta nu înseamnă neapărat că este și cea mai potrivită. Este încercarea care se împlinește pe tărîmul metafizicii. Călăuzitor rămîne aici modul de abordare roman.

„La Roma întîlnim primul umanism. De aceea, el rămîne în esență un fenomen specific roman, care rezultă din întîlnirea romanității cu cultura elenității tîrzii. Așa-numita Renaștere a secolelor al XIV-lea și al XV-lea în Italia este o *renascentia romanitatis*. De vreme ce aici accentul cade pe *romanitas* se pune în joc *humanitas* și de aceea παιδεία greacă. Elenitatea este însă mereu văzută în forma ei tîrzie, iar aceasta, la rîndu-i, dintr-un punct de vedere roman. *Homo romanus* al Renașterii este opus, la rîndu-i, lui *homo barbarus*. Însă in-umanul este acum pretinsa barbarie a scolasticii gotice proprii Evului Mediu. De aceea, din umanismul înțeles istoric face parte mereu un *studium humanitatis*, care revine într-un fel anume la Antichitate, devenind astfel, de fiecare dată, și o reînviere a elenității. Acest fenomen se manifestă în umanismul secolului al XVIII-lea la noi, reprezentat de Winckelmann, Goethe și Schiller“ (p. 152).

Heidegger disociază de această formă istorică a umanismului pe aceea care se preocupă de om fără a fi ancorată în Antichitate, de pildă umanismul lui Marx sau cel

al lui Sartre. Dacă ceea ce contează este ca „omul să devină liber pentru omenescul lui și să-și afle în aceasta demnitatea, atunci umanismul este diferit în funcție de concepția despre « libertatea » și « natura » omului“ (p. 152).

În ce constă critica față de baza metafizică a umanismului? Ce este caracteristic pentru om din această perspectivă? Acea *ratio* care îi dă posibilitatea să cunoască și să acționeze. El poate să-și fixeze obiective și le poate atinge utilizînd instrumente potrivite și efectuînd anumite activități. De ce nu este satisfăcător acest răspuns? Pentru că el se bazează pe o interpretare metafizică bine definită a omului care nici măcar nu este înțeleasă ca atare. Ceea ce contează nu este însă ca Heidegger să opună instituirii metafizice o altă instituire, căci atunci s-ar putea spune împreună cu Hegel că o instituire e tot atît de îndreptățită ca alta, sau tot atît de puțin îndreptățită. Trebuie, dimpotrivă, căutat ceea ce este din capul locului implicat în orice instituire, fără a fi gîndit anume. Pentru a putea avansa, trebuie să ne dăm seama de dificultatea vorbirii filozofice.

Limba lui Platon, ba chiar întreaga lui gîndire se văd confruntate cu următoarea dificultate: să facă accesibil prin exemple intuitive ceea ce nu mai poate fi sesizat prin intuiție, ci numai prin gîndire. Strădania lui Platon vizează o trecere de la ceea ce poate fi văzut la ceea ce poate fi gîndit, astfel încît ceea ce poate fi gîndit să fie înțeles drept domeniul existenței propriu-zise, în timp ce tot ce este vizibil ține de ireal, adică are un caracter trecător. Dacă, de pildă, ideea binelui, așadar ideea care are drept conținut faptul de a fi idee, este făcută accesibilă de Platon prin imaginea soarelui — soarele a cărui lumină face posibilă vederea și a cărui căldură favorizează creșterea și dezvoltarea în domeniul *physis*-ului —, se

impune ca vizibilul ca atare să fie depășit pentru ca să fie înțeles ceea ce a fost gîndit aici.

La Heidegger ne întîmpină o dificultate asemănătoare, ceea ce nu înseamnă nicidecum că înțelegem gîndirea sa drept un platonism și nici drept o răsturnare a platonismului, așa cum survine ea la Nietzsche. În ce constă această dificultate? Obișnuim să concepem ființarea ca ceea ce este real, iar tot ceea ce nu ființează și nu are caracter de ființare ca ne-real. Dar ceea ce este gîndit de Heidegger drept ființă nu este nicidecum ceva de ordinul unei ființări. De aceea, în conferința inaugurală el a putut să vorbească explicit despre nimic, fără ca prin aceasta să susțină vreo formă de nihilism, ci referindu-se la ceea ce văzut dinspre ființare este în aparență lipsit de ființare, urmînd în fond să ne îndrume însă către termenul celălalt al ființării — către ființa însăși. Cum trebuie gîndită ființa — această dificultate nu este rezolvată definitiv, dar măcar gîndită — iată ceea ce îl preocupă pe Heidegger, și anume chiar de la începutul căutării sale.

În aparență această încercare a fost întreprinsă de metafizică. Termenul însuși spune că vrea să gîndească dincolo de ființare pentru a găsi ce anume face ca ființarea să fie ființare. Această gîndire și-a găsit expresia pentru prima oară, și într-o formulă de-a dreptul exemplară, în filozofarea lui Aristotel. Interogarea privitoare la ființare în calitatea ei de ființare este leitmotivul metafizicii. În această interogare întîlnim totodată ca un posibil răspuns punerea în evidență a ființării supreme, așadar a lui Dumnezeu. Heidegger a relevat cu multă claritate caracterul onto-teologic al interogării aristotelice. El este specific demersului metafizic.

Dacă Heidegger se află într-o dispută permanentă cu metafizica, înseamnă totodată că demersul metafizic

nu-l satisface, că nu este dispus să se oprească la nivelul lui. Înseamnă aceasta oare că vrea să depășească metafizica, așa cum, de pildă, Fichte a vrut să depășească interogarea kantiană negînd caracterul incognoscibil al lucrului în sine? Nicidecum. Heidegger nu urmărește să depășească ființarea supremă printr-o ființare și mai înaltă, să deducă temeiul ultim dintr-un temei și mai fundamental, ci ceea ce își propune el este să încerce o întoarcere foarte greu de înțeles pentru că nu poate fi exprimată în limbajul metafizicii. Dacă se utilizează totuși limbajul acesta, se ratează înțelegerea. Am putea vorbi de un nou proiect de interpretare a ceea ce este, dar trebuie să arătăm că acest proiect nu este o instituire arbitrară, inventarea ludică a unei noi posibilități, ci că proiectul vizat a apărut deja la începutul filozofării, că Heidegger l-a întîlnit în încercarea de a înțelege acel început survenit înaintea metafizicii, așadar înaintea lui Platon și a lui Aristotel. Poate că orice proiect adevărat este proiectare și primire deopotrivă. Numai în măsura în care el a împlinit acel proiect al său, Heidegger a putut să înțeleagă importanța gînditorilor originari, a putut să le acorde locul de excepție; pe de altă parte, el și-a putut împlini proiectul străduindu-se să-i înțeleagă pe acești gînditori care i se adresau și-l chemau. Consonanța cu Heraclit este o primire și totodată o reciprocă dăruire.

Ar fi greșit să se deducă de aici că Heidegger nu vrea decît să ne mute înapoi în arhaic, abandonînd „progresul" filozofării. E un reproș care revine tot mereu. Reîntoarcerea la gînditorii timpurii este o reîntoarcere la întrebările în care străfulgeră pentru întîia oară ceea ce merită să constituie obiectul interogării. Potrivit lui Heidegger se petrece aici ceva atît de uimitor încît uimirea noastră trebuie să fie fără de sfîrșit. Faptul că

ea s-a sfîrșit totuși și că acest lucru uimitor a fost îngropat și uitat este una din acele întîmplări cu care nu avem voie să ne împăcăm, pe care trebuie, dimpotrivă, să le combatem iar și iar.

Ce are în vedere „pro-iectul" lui Heidegger? Să deschidă accesul către acea dimensiune care, ea mai întîi, face posibilă înțelegerea ființării, ba care este cumva chiar fundamentul ei. Dar nu este vorba de o interogare care caută condițiile de posibilitate a cunoașterii proprii subiectului în sensul filozofiei transcendentale. Căci aici subiectul se situează în centru și tot ce nu are caracter de subiect este conceput drept obiect pentru subiect. În cadrul acestei interpretări s-a produs o mutare a centrului de greutate, decisivă pentru metafizica modernă. Heidegger formulează întrebarea privitoare la posibilitatea de apariție a ființării. Și această abordare ar putea fi înțeleasă greșit în sensul că ar fi vorba de o apariție pentru subiect. Există oare o apariție fără existența unui subiect, adică a unei ființe pentru care ceva apare? Ce-i drept, se vorbește încă la Platon despre o apariție fără ca să fie în joc un concept de subiect — sesizarea ființării pornind de la ἰδέα este o sesizare a aspectului, a înfățișării. „Pro-iectul" lui Heidegger nu trebuie însă gîndit ca unul platonician. Ce anume are el în vedere cînd pune întrebarea privitoare la apariție? Am mai întîlnit acest lucru în conferința despre adevăr sub forma gîndului despre faptul de a fi deschis și despre starea de deschidere.

Cum ia naștere deschiderea? Dacă punem întrebarea în acest fel riscăm să căutăm — asemenea metafizicii — cauzele și temeiurile stării de deschidere.

Dar oare se poate întreba și căuta și în alt fel, fără a cădea într-o vorbire mitologică sau metaforică? Heidegger încearcă într-adevăr s-o facă. Am arătat deja că situ-

area în deschis este premisa pentru a putea vorbi despre fiinţare şi pentru a emite judecăţi despre ea. Dar ce condiţii trebuie îndeplinite pentru a avea o asemenea situare în deschis? În conferinţa despre adevăr se încearcă şi este prezentat un prim răspuns. În studiul dedicat operei de artă gîndirea gravitează tot în jurul adevărului, dar în sensul disputei originare al cărei rezultat este „centrul deschis". Aici, în scrisoarea despre umanism, revine aceeaşi întrebare, şi anume în legătură cu determinarea esenţei omului. Va trebui, aşadar, să vedem în ce fel este gîndit omul în raportarea sa la starea de deschidere.

Să începem cu conceptul de *loc de deschidere*. Locul de deschidere este gîndit drept sălaşul în care survine o eliberare în favoarea fiinţării, astfel încît aceasta să-şi poată face apariţia. În spaţiul liber al locului de deschidere fiinţarea se opreşte, îşi face apariţia. Sîntem tentaţi să considerăm locul de deschidere ca pe un fel de scenă pe care ni se prezintă o fiinţare sau alta. Dar lucrurile nu stau aşa. Pentru ca eliberarea în favoarea fiinţării să fie posibilă, omul însuşi trebuie să se deschidă pentru fiinţare, el trebuie să ec-siste în sensul situării sale în spaţiul de deschidere. Am amintit mai sus de dificultăţile ridicate de limbajul platonician care foloseşte imagini din domeniul sensibilului tocmai pentru a depăşi sensibilul. În ce constă dificultatea la Heidegger? În faptul că îşi propune să ne elibereze de un mod de reprezentare obiectual şi că este nevoit să folosească pentru aceasta cuvinte care pot fi înţelese obiectual şi care ne sînt cunoscute din sfera obiectualului. Pentru Heidegger, fiinţa însăşi nu poate fi sesizată niciodată în manieră obiectuală fiindcă nu este de natură obiectuală. Nu este o fiinţare, ci trebuie să ne facă să înţelegem cum este în genere posibil accesul la fiinţare.

Răspunsul este: acest lucru este posibil numai datorită faptului că omul ca ființă-în-deschis se situează în deschis și îndură locul de deschidere care se manifestă în chip propriu. Situîndu-se în deschis, ființarea se arată ca ceva deschis. Cum trebuie însă gîndit aici momentul istoricității pe care Heidegger îl are în vedere încă de la început?

Locul de deschidere nu este un loc neutru în care ajung să fie reprezentate tot soiul de întîmplări, ci este el însuși supus unor transformări. Ce ne îndreptățește să facem această afirmație? Diversele feluri în care a fost interpretată ființarea în Antichitate, în Evul Mediu, în epoca modernă, cu alte cuvinte, cum și-a făcut apariția cutare sau cutare ființare. Nu sîntem stăpîni pe această transformare, Heidegger arată că nu o putem provoca, dar putem, în schimb, să încercăm s-o gîndim. O asemenea încercare este interpretarea dată de Heidegger istoriei metafizicii de la Platon pînă la Nietzsche, mai exact spus, o interpretare a metafizicii ca fiind însăși istoria noastră. Vom atinge pe scurt un punct central al acestei interpretări. Metafizica nu a pus sub semnul întrebării transformarea interpretărilor ei, ci a pretins de fiecare dată că o anume poziție ocupată de ea este cea adevărată — de pildă interpretarea ființării ca ἰδέα, ca ἐϑέργεια, ca *ens creatum*, ca subiect, ca monadă, ca spirit, ca voință de putere. În schimb, Heidegger caută să întrebe ce se întîmplă înlăuntrul acestor interpretări și o face întrebînd: ce loc de deschidere a survenit acolo de fiecare dată, în ce loc de deschidere se situează filozofii, fără a-l gîndi anume ca pe un loc de deschidere? Ei gîndesc orientîndu-se către ființare. Potrivit lui Heidegger, gîndirea ne-metafizică este cea care gîndește transformarea ca atare a locului de deschidere. Sarcina gîndirii (vezi „Aletheia —cauza gîndirii“ [p. 185 ș. urm.])

este acum să întrebe de ființă, care-și face ea însăși apariția în această transformare, fără a fi văzută anume (care, așadar, se și sustrage în chiar actul apariției sale).

Ce au de-a face aceste explicații cu omenescul omului? În aparență ele sînt o abatere de la tema propriu-zisă. Omenescul omului pare de-a dreptul tăgăduit sau, cel puțin, uitat. Impresia aceasta nu este întîmplătoare pentru că obișnuim să vedem omenescul omului în acțiunile și în faptele sale, în operele și realizările sale, în comportamentul său social și în activitatea sa politică și să-l judecăm în funcție de ele. Nu s-a vorbit deloc despre toate acestea. Iar umanismul, termenul cu care obișnuim să sesizăm omenescul, a fost în chip explicit pus sub semnul întrebării, a fost identificat și abandonat drept o modalitate metafizică de înțelegere a omului. În realitate însă, explicațiile anterioare au pregătit terenul pe care, potrivit lui Heidegger, poate fi gîndită esența omului. Căci această esență poate fi determinată numai și numai pornind de la raportarea omului la locul de deschidere. Omul ca ființă-în-deschis este acea ființă căreia îi este dat să se situeze în locul de deschidere, să se situeze în afară în locul de deschidere — iată semnificația modificată a ec-sistenței, așa cum a fost ea deja pregătită în conferința despre adevăr. Dincolo de aceasta, omul este ființa căreia îi este dat să păstreze și să adeverească locul de deschidere. Un gînd pe care-l cunoaștem din studiul dedicat operei de artă. Locul de deschidere are nevoie de om pentru ca el să-l „administreze“.

Omenescul omului se adeverește în această sarcină pe care el trebuie s-o îndeplinească luîndu-și drept punct de plecare gîndirea. Ea este tăgăduită în măsura în care omul nici nu este în stare să o vadă ca pe o sarcină. De aceea se spune chiar de la începutul scrisorii: „Gîndi-

rea aduce la împlinire raportul ființei cu esența omului“ (p. 145). Aducerea la împlinire este gîndită ca „desfășurare a ceva în plinătatea esenței sale“ (p. 145). Ceea ce urmează să fie împlinit în gîndire este experimentarea locului de deschidere și îndurarea acestei experiențe și aducerea ei la cuvînt în limbă. Cînd se întîmplă acest lucru, limba devine „locul de adăpost al ființei“, așadar sălașul în care locul de deschidere își face anume apariția, în timp ce de obicei el este trecut cu vederea de dragul ființării care se arată în acel loc. Apariția locului de deschidere este mult mai greu de sesizat decît apariția ființării care ne este de fiecare dată familiară, căci acel loc nu este niciodată ceva de ordinul ființării, ci, dimpotrivă, tocmai acel ceva ce face posibilă orice experimentare a unei ființări.

Sarcina gîndirii este aceea de a ajuta locul de deschidere să ajungă la cuvînt, să păstreze și să adeverească locul de deschidere și să-l facă accesibil în esența sa. Iată gîndul care l-a preocupat pe Heidegger de cînd a început să se întrebe asupra ființei și a *aletheiei.*

Care este raportul între locul de deschidere și ființă? Locul de deschidere este ființa în măsura în care aceasta din urmă ne este în genere accesibilă. De aceea Heidegger poate să spună: „Gîndirea... se abandonează ființei și se lasă revendicată de ea pentru a rosti adevărul ființei. Gîndirea aduce la împlinire această lăsare“ (p. 145). Căci adevărul ființei este acel loc de deschidere care a survenit și care susține și menține raportările noastre la ființare. Sîntem astfel transpuși în acea modificare prin care adevărul nu se mai referă la determinarea ființării, acea determinare care se potrivește ființării, care concordă cu ea, ci acum adevărul înseamnă stare de neascundere în sensul de loc de deschidere, iar ființa însăși este gîndită ca fiind acel loc de deschidere.

Ființă – loc de deschidere – adevăr al ființei – *aletheia* (stare de neascundere) sînt unul și același lucru, iar gîndirea este chemată să gîndească această identitate. Raportul ființei cu esența omului ca ec-sistență trebuie înțeles în sensul că ființa însăși este acest „raport“ (p. 163). Sălașul în care se așază, se instalează, ca să spunem așa, adevărul ființei este ființa-în-deschis, ec-sistența. „Numesc faptul de a sta în locul de deschidere a ființei ec-sistența omului. Numai omului îi este propriu acest fel de a fi. Ec-sistența astfel înțeleasă nu este doar temei al posibilității rațiunii, *ratio*, ci ec-sistența este acel ceva în care esența omului păstrează și adeverește proveniența determinării sale“ (p. 155).

Așadar, ec-sistența nu este înțeleasă aici în semnificația ei existențialistă ca efort al omului de a fi el însuși prin proiectarea de sine asupra unor posibilități, ci ec-sistența este gîndită ca situare în afară în locul de deschidere în sensul stării de deschidere care nu este nici creată, nici realizată de om și care totuși susține orice creație și orice realizare.

Întreaga *Scrisoare despre „umanism“* gravitează în jurul ec-sistenței omului, adică în jurul înțelegerii omului nu ca pe o viețuitoare printre altele, ci ca pe acea fire care este privilegiată prin raportarea la ființă. Heidegger vrea să ne prilejuiască accesul la unicul domeniu în care este posibilă o determinare a esenței omului. Astfel îi este într-adevăr conferită omului o demnitate mai presus de orice umanism, în măsura în care acesta îl așază pe om în centru. Aici este gîndit „omenescul omului pornind de la apropierea de ființă“ (p. 173), gîndirea sa este gîndită ca gîndire a stării de deschidere ce survine în chip istoric, adică drept adevăr al ființei. Despre această gîndire Heidegger spune: „Gîndirea acționează în măsura în care gîndește. Această acțiune este

pesemne cea mai simplă și totodată cea mai înaltă, deoarece privește raportul ființei cu omul“ (p. 145). Limba și ființa sînt inseparabile pentru că prin limbă se exprimă felul în care este experimentată ființa însăși. Gîndirea și activitatea poetică sînt preocupate deopotrivă de această stare de deschidere întemeietoare (vezi „Activitate poetică - gîndire - limbă“ [p. 167 ș. urm.]). Însă noi sîntem dominați într-atît de interpretarea tehnică a gîndirii încît nici nu vedem dimensiunea în care Heidegger vrea să ne introducă. Potrivit lui Heidegger, logica nu este nimic altceva decît „sancționarea — care începe de la sofistică și Platon — a acestei interpretări“ (p. 146).

Această afirmație echivalează cu o răsturnare a reprezentării dominante care ne trimite la logică atunci cînd vrem să știm ce anume înseamnă a gîndi. Ceea ce putem afla prin intermediul logicii nu este decît o interpretare specific metafizică a gîndirii — interpretarea tehnică, am putea să spunem și interpretarea instrumentală, dar cuvîntul tehnică are o semnificație mai bogată [vezi „Aletheia și esența tehnicii“ [p. 147 ș. urm.]).

„Cînd gîndirea ia sfîrșit ieșind din elementul ei, ea compensează această pierdere prin faptul că își dobîndește trecere ca τέχνη, ca instrument de instruire și, prin urmare, ca activitate școlară și mai tîrziu ca activitate culturală. Filozofia devine treptat o tehnică a explicării prin cauze prime“ (p. 148 ș. urm.).

Heidegger, în schimb, încearcă o gîndire al cărei element este ființa. Element nu trebuie gîndit aici pur și simplu ca un mediu neutru, ci ca acel ceva din care gîndirea își obține forța. „Elementul este ceea-ce-face-cu-putință în chip autentic această putință. El poartă de grijă gîndirii și o aduce astfel în esența ei. Gîndirea, simplu spus, este gîndirea ființei. Genitivul spune două lu-

cruri deodată. Gîndirea este a ființei în măsura în care gîndirea conferită de către ființă aparține ființei. Gîndirea este deopotrivă gîndirea ființei, în măsura în care gîndirea, aparținînd ființei, ascultă de ființă" (p. 147 ș. urm.). A gîndi locul de deschidere în modalitatea deschiderii sale, diferită de la caz la caz — iată ce înseamnă pentru Heidegger: a asculta de ființă.

Nu ne mai situăm într-o poziție din care omul este înțeles drept subiect, subiect ce proiectează apoi diferite interpretări posibile ale ființării, ci în cu totul altă dimensiune care caută să sesizeze esența omului pornind de la ființă, în speță prin raportul omului cu ființa. Nu ne mai aflăm în domeniul metafizicii care gîndește, ce-i drept, ființa ființării în sensul de ființitate, dar „nu deosebirea dintre ele" (p. 154). „Metafizica nu-și pune întrebarea privitoare la adevărul ființei înseși. De aceea ea nu întreabă niciodată în ce mod esența omului aparține adevărului ființei" (p. 154). A gîndi ființa ca proximitate în care ne situăm, care lasă o ființare sau alta să se apropie de noi și care totodată susține relația noastră cu noi înșine — acesta este locul de deschidere care trebuie presupus întotdeauna pentru ca să ne putem întîlni cu o ființare sau alta. Fără îndoială că prin aceasta nu am ajuns la capătul unei științe, ci ne aflăm, dimpotrivă, la începutul sarcinii de a gîndi esența omului în corelație cu locul de deschidere care survine. Să ne referim doar la o singură dificultate — cum trebuie înțeleasă transformarea locului de deschidere. Heidegger o numește destin pentru că omul nu o poate realiza, ci trebuie să o îndure. Dacă însă este atît de important să-l faci pe om să gîndească anume locul de deschidere și dacă metafizica a fost desemnată drept epocă a uitării ființei, atunci ne putem pune întrebarea dacă nu cumva omul are și el o contribuție esențială în toate acestea.

Care este relația dintre întrebarea privitoare la ființă și întrebarea privitoare la adevăr în această scriere și deci totodată în această epocă a gîndirii heideggeriene? Ele coincid. Adevărul ca stare de neascundere este locul de deschidere în sensul adevărului ființei, în speță ca ființă. Adevărul ființei se referă la modalitatea în care ființa s-a deschis ca loc de deschidere, loc de deschidere pe care omul este chemat să-l adeverească, ceea ce constituie chiar demnitatea și privilegiul său. „Survenirea Istoriei ființează ca destin al adevărului ființei, chiar din aceasta“ (p. 166). Această afirmație arată cum Heidegger gîndește laolaltă adevărul, ființa și istoricitatea.*

---

* Vezi în legătură cu aceasta interpretarea lui Heraclit în textul „*Aletheia*“ din *Vorträge und Aufsätze/Conferințe și studii* (Pfullingen, 1954, pp. 257-282), care s-a născut în marginea prelegerii despre Heraclit din 1943 și a fost publicată în anul 1954. Heraclit este considerat drept primul gînditor care a gîndit pe urmele gîndului despre locul de deschidere. Cuvintele fundamentale ale lui Heraclit sînt marcate de evenimentul locului de deschidere.

Aletheia și esența tehnicii (*Întrebarea privitoare la tehnică*, 1953)

Potrivit unei opinii destul de răspîndite, în epoca în care lucra la *Ființă și timp* Heidegger se afla aproape de fenomenologie, fapt pentru care lucrarea menționată este la mare preț, în timp ce Heidegger din perioada mai tîrzie se pierde în construcții de gînduri cu iz poetic care nu mai au nimic în comun cu disciplina riguroasă a fenomenologiei și care de aceea nu mai merită să fie luate în considerare.

Nimic nu este mai greșit decît această clasificare în aparență atît de convingătoare. Heidegger cel din perioada „mai tîrzie“ nu este mai puțin fenomenologic decît cel din perioada timpurie, numai că ceea ce izbutește să aducă acum în fața privirii cercetătoare trece dincolo de ceea ce sîntem obișnuiți a înscrie în cîmpul fenomenologiei. Chiar și titlul conferințelor susținute în decembrie 1949 la Clubul din Brema dă seama de atitudinea lor fenomenologică: *Privire aruncată în ceea ce este*. Există oare o sarcină mai fenomenologică decît cea formulată astfel?

Dintre cele patru conferințe *Das Ding* (*Lucrul*), *Das Ge-stell* (*Com-punerea*), *Die Gefahr* (*Primejdia*), *Die Kehre* (*Răsturnarea*) ne vom opri aici asupra celei de a doua. Textul ei a mai fost prelucrat o dată și prezentat la 18 noiembrie 1955 în cadrul sesiunii organizate de Academia bavareză de Arte frumoase. Sesiunea era dedicată „Artelor în epoca tehnicii“, iar Heidegger și-a prezentat

conferința sub titlul *Die Frage nach der Technik* (*Întrebarea privitoare la tehnică*).*

Chiar de la început se precizează: ceea ce ne preocupă este esența tehnicii; „... esența tehnicii nu este cîtuși de puțin ceva de ordinul tehnicului" (p. 13), tot așa cum esența arborelui „nu este, la rîndul său, un arbore pe care îl poți afla printre ceilalți arbori" (p. 13).

Punctul de plecare îl constituie accepțiunea obișnuită a tehnicii potrivit căreia ea ar fi un instrument. În decursul expunerii această accepțiune obișnuită este anulată într-un chip irevocabil.

Ne aflăm în situația ciudată că un mijloc care slujește înstăpînirii trebuie el însuși supus înstăpînirii deoarece „amenință să scape de sub dominația omului" (p. 15).

Heidegger recunoaște însă că această reprezentare instrumentală asupra tehnicii este „uimitor de corectă" (p. 14), dar el separă totodată ceea ce este corect de ceea ce este adevărat și dă astfel o primă sugestie asupra căii pe care o urmează meditația căutînd să străbată de la reprezentarea a ceea ce este corect la sesizarea a ceea ce este adevărat.

Pentru a putea merge pe această cale de la corect la adevărat trebuie să ne lămurim ce anume este instrumentalul. Este un mijloc. Un mijloc devine un mijloc prin ceea ce are el ca efect, prin ceea ce avem putința să facem prin intermediul lui. Așa ajungem la întrebarea privitoare la cauzalitate. Tradiția cunoaște cele patru cauze: *causa materialis* (materialul), *causa formalis* (forma), *causa efficiens* (cauza care produce efectul) și *causa finalis* (scopul). Tradiția apelează aici la autoritatea lui Aristotel.

---

* Cităm din volumul *Conferințe și studii* (Pfullingen, 1954). Trimiterile din capitolul de față se referă la acest volum, dacă nu sînt făcute alte precizări. Textul a apărut și în seria *Opuscula* (vol. I) împreună cu ultima conferință, cea intitulată *Răsturnarea* (1962).

Heidegger ne amintește însă că în sfera gîndirii eline cauzalitatea nu are nimic de a face cu efectuarea și cu obținerea unui efect, că înseamnă „faptul de a fi răspunzător". Cele patru cauze menționate sînt patru modalități ale faptului de a fi răspunzător, de a fi răspunzător pentru. În cazul cupei sacrificiale, luate de Heidegger drept exemplu, argintul ca material — ὕλη este coresponsabil de ea, și tot așa aspectul εἶδος. Cupa sacrificială ține de templu, de cult — iată ceea ce o hotărnicește în chip propriu, ceea ce o desăvîrșește — τέλος. În sfîrșit, de aflarea de față a cupei sacrificiale mai este coresponsabil și meșterul aurar, dar nu pur și simplu ca cel care o produce terminînd-o, ca cel care o efectuează. „Aurarul este coresponsabil ca fiind cel de la care pornind înfăptuirea și stăruirea întru sine a cupei își capătă și își păstrează prima lor ivire. Cele trei moduri ale faptului de a fi răspunzător menționate mai înainte datorează chibzuirii aurarului faptul că (și felul în care) ele apar și sînt puse în joc pentru producerea cupei sacrificiale" (p. 17). *Causa efficiens*, cauza care ne este cea mai evidentă, nici nu există în forma aceasta la Aristotel.

Care anume este rezultatul acestui fapt de a fi răspunzător? — „faptul că această cupă de argint stă în fața și la îndemîna noastră, fiind un instrument sacrificial" (p. 18). Prin acest fapt de a fi răspunzător cupa sacrificială ajunge să apară, ajunge la prezență. Cu alte cuvinte: faptul de a fi răspunzător face ca „să ajungă la prezență ceea ce nu este încă prezent" (p. 18). Această lăsare să vină în sensul de pro-ducere este numită de greci ποίησις.

Dar *poiesis* nu se reduce nicidecum la activități omenești. *Physis* (natura) este, la rîndul ei, *poiesis*. Natura aduce în permanență ceva la prezență chiar din sine însăși, face ca o ființare sau alta să fie prezentă (e îndeajuns să ne gîndim la procesele creșterii și ale maturizării). Cu toate acestea există o deosebire între pro-ducerea

de către om și pro-ducerea de către natură. Pro-ducerea de către natură nu are nevoie de un altul pentru a lăsa ca ceva să fie prezent — cupa sacrificială, în schimb, are nevoie de meșterul aurar pentru a putea să fie de față. Natura este prin sine însăși și în sine însăși pro-ducere.

Dar ce anume este important în cazul pro-ducerii? Ce se întîmplă aici? „Pornind de la starea de ascundere, pro-ducerea aduce în prim-plan în starea de neascundere. Pro-ducerea are loc doar în măsura în care ceva ascuns vine în neascuns“ (p. 19). Cu aceasta ne situăm însă deja în sfera *aletheiei*. Ceea ce păruse la început străin, ba chiar incompatibil — tehnica și *aletheia* — apare acum, dimpotrivă, ca inseparabil. Dacă înțelegem pe *aletheia* ca pe o scoatere din ascundere care aduce în neascuns în sensul de a lăsa să apară, de a ajunge la prezență, atunci, într-adevăr, ceea ce este pro-dus prin orice pro-ducere este faptul de a fi prezent, prezență, fie că este vorba de producerea unei unelte noi, ridicarea unui zid, echiparea unui domiciliu, cultivarea unui soi nou de plante sau alcătuirea unei opere de artă. Aceasta este cea mai cuprinzătoare determinare, nu în sensul unei simple generalități, ci în sensul că este vizat anume caracterul a ceea ce se întîmplă aici.

Dar ce are de-a face cu toate acestea tehnica cu? Ea poate fi privită fără îndoială, la rîndul ei, ca o modalitate a pro-ducerii — care anume, va trebui să mai cercetăm. Dacă sîntem de acord în această privință, atunci și tehnica face parte din sfera *aletheiei*, din starea de neascundere (adevăr). Sună într-adevăr straniu, dar numai pentru că atunci cînd medităm asupra tehnicii avem în vedere folosul, mijloacele de producție, modurile de producție, procedeele specifice, eficacitatea, rentabilitatea, poate și climatul producției, cu alte cuvinte, pentru că sîntem atît de fascinați de tehnic încît nici nu ajungem să întrebăm ce anume se petrece de fapt în sfera tehnicului, așadar ce anume ține de esența tehnicii.

În gîndirea greacă, din care cum bine se ştie provine conceptul de *tehne*, *tehne* şi *episteme* sînt inseparabile. Amîndouă sînt modalităţi ale ştiinţei, ale priceperii. Faptul că această corelaţie între *tehne* şi *aletheia* nu constituie o construcţie arbitrară a lui Heidegger este confirmat şi de Etica Nicomachică a lui Aristotel, cartea a VI-a, capitolele 3 şi 4. Acolo *tehne* şi *episteme* sînt desemnate explicit drept modalităţi ale scoaterii din ascundere, ἀληθεύειν. Am spus deja că acest text a fost descoperit de timpuriu de către Heidegger şi l-a stimulat, el face parte, ca să spunem aşa, dintre locurile germinative ale propriei sale gîndiri. Aristotel o interpretează pe *tehne* deja în perspectiva bine determinată potrivit căreia este vorba aici de o scoatere din ascundere sau o aducere la lumină a ceea „nu se pro-duce de la sine şi care nu se află încă de faţă, deci a lucrurilor care, tocmai din această pricină, pot să arate şi să apară fie într-un chip, fie într-altul“ (p. 21). În acest demers ceea ce este hotărîtor nu este facerea, mînuirea, comerţul cu, ci anticiparea lucrului pe care intenţionăm să-l realizăm, de pildă a casei, a corabiei, a armurii şi a altora de acest fel, aşadar vederea prealabilă a întruchipării la care urmează să se ajungă. În această privire prealabilă survine scoaterea din ascundere care constituie apoi temeiul a tot ce urmează — de la procurarea materialului, la procesele de fabricaţie şi pînă la folosirea a ceea ce a fost produs. Termenii aceştia sînt desigur împrumutaţi din sfera înţelegerii moderne, dar ei sînt meniţi să sugereze că toate cele enumerate stau în slujba vederii prealabile a întruchipării ce urmează să fie produsă. Aici nu contează dacă ceea ce urmează să fie produs este ceva deja cunoscut (de pildă o corabie) sau ceva nou în felul său (o operă de artă).

Heidegger răspunde unei posibile obiecţii potrivit căreia acea determinare dată lui *tehne* poate fi aplicată, fără îndoială, lumii eline, dar nu şi tehnicii moderne a

mașinilor de forță în relația ei cu științele moderne ale naturii. Se evidențiază două întrebări: 1. Corelația dintre *aletheia* (stare de neascundere) și *tehne* este oare valabilă și pentru tehnica modernă? și 2. Ce anume constituie esența proprie tehnicii moderne?

Heidegger răspunde afirmativ la prima întrebare. Tehnica modernă trebuie și ea să fie văzută în corelația dintre starea de ascundere și scoaterea din ascundere și pentru a face acest lucru cum se cuvine, trebuie urmărită cea de a doua întrebare care se situează în centrul conferinței despre tehnică, în speță aceea în ce mod se împlinește în tehnica modernă o scoatere din ascundere. Sau, altfel spus: Cum ajunge ființarea să apară atunci cînd este tratată cu mijloacele tehnicii? Aceasta implică imediat și următoarea întrebare: Cum se raportează omul determinat de tehnică la ceea ce este dat, cum este raportarea sa la acest dat?

În primă instanță răspunsul sună inofensiv: În abordarea tehnică totul devine prezent doar în perspectiva disponibilității și a capacității sale de a se supune comenzii — totul devine situare disponibilă. Sau, cum se spunea în prima variantă a textului: „Situarea disponibilă se situează. Ea se situează în măsura în care este pusă pe o comandă. Orientată către comandă ea este pusă pe folosire. Folosirea pune orice lucru din capul locului în așa fel încît ceea ce este pus ascultă de ceea ce urmează. Pus astfel totul este: ca urmare a... Urmarea este însă dinainte comandată ca succes. Succesul este acel tip de urmare care rămîne ea însăși orientată către rezultatul altor urmări. Situarea disponibilă se situează printr-o punere care-i este proprie. O numim punerea la comandă." Faptul că ființarea devine o situare disponibilă marchează o nouă epocă. Ea a fost precedată de epoca în care ființarea a devenit situare opozitivă și a fost concepută ca obiect.

Cîtă vreme ceea ce era așezat în fața omului era și este un obiect (acest lucru s-a întîmplat abia în epoca modernă o dată cu determinarea omului drept subiect pentru care ceea ce era așezat în fața lui este obiectul), atîta vreme i se mai recunoștea acestuia din urmă într-o oarecare măsură un caracter de sine stătător. Spun „într-o oarecare măsură" pentru că atunci cînd omul devine subiect el se înțelege pe sine ca pe cel care constituie temeiul — cel puțin în perspectiva cunoașterii. În tehnica modernă survine însă o radicalizare. Nu ceea ce ține de cunoaștere, aș putea spune, ci ceea ce ține de putință trece acum în prim-plan. Desigur că putința devine posibilă numai prin intermediul cunoașterii, dar cunoașterea este acum măsurată anume în funcție de ceea ce devine cu putință prin intermediul ei. Putința devine criteriul cunoașterii. Această putință se concepe pe sine din ce în ce mai mult în sensul puterii, iar această putere trebuie să se arate nemijlocit în capacitatea de a dispune. Acest lucru survine în *situarea disponibilă*.

Prezentarea succintă de mai sus ar putea da naștere la impresia că prin această transformare a ceea ce este dat din *obiect* (din situare opozitivă) în *situare disponibilă* ar intra în joc pur și simplu o arbitrarietate umană. Transformarea ar putea fi înțeleasă chiar ca un fel de imputare și atunci am putea să-l încadrăm pe Heidegger pur și simplu printre adversarii tehnicii și ne-am putea mulțumi cu această încadrare, de vreme ce știm că există apărători și adversari ai tehnicii, iar atunci cînd cineva poate fi încadrat astfel el este în fond neutralizat printr-o asemenea definiție și nu ne mai neliniștește. Știm acum, chipurile, ce este cu acest filozof. Dacă se mai adaugă și termenul de iraționalism pentru a-l intimida pe cît posibil pe cititor și pentru a sugera totodată că ți-ai făcut datoria de filozof cu spirit critic, judecata pare să fie pronunțată în chip definitiv, irevocabil. Ce-i drept,

procedeul nu dă rezultate atunci cînd faci efortul să te concentrezi asupra textului însuși. Deoarece atunci îți dai seama că aici nu este vorba de o preamărire sau de o demonizare a tehnicii, ci de sesizarea unei situații de fapt în care ne situăm din plin, căreia îi sîntem expuși, fără a o înțelege în fond. Interpretarea dată de Heidegger este o încercare de a înțelege. O încercare care, fără îndoială, merge mai departe decît alte interpretări date tehnicii. Heidegger însuși ne-ar interzice să o privim drept singura posibilă. Ceea ce contează aici nu este să recunoaștem o autoritate sau alta, ci să ne întrebăm în sfîrșit care este situația omului din secolul XX. Ceea ce contează este să ne păstrăm libertatea de a declanșa un proces interogativ care ne pune pe noi înșine sub semnul întrebării. Nimic nu este mai ușor decît să te îmbeți de succesele tehnicii sau să condamni tehnica pur și simplu arătîndu-i aspectele negative. Căutările interogative ale lui Heidegger cu privire la esența tehnicii își propun altceva, și anume încercarea de a recunoaște tehnicii rangul ce i se cuvine. Cum se face acest lucru și care este acest rang va trebui să arătăm în cele ce urmează.

Am arătat deja că ar fi o eroare ca transformarea atitudinii față de ființare, trecerea de la *situarea opozitivă* (obiect) la *situarea disponibilă*, să fie interpretată drept rezultatul arbitrarului uman. Căci în această transformare experimentăm o transformare a stării de neascundere (*aletheia*), o transformare de care omul nu poate dispune niciodată, deși îl privește în chipul cel mai intim. În comerțul elin cu ființarea înțeles ca *pro-ducere*, sau în *situarea opozitivă*, așa cum survine ea mai tîrziu, sau, în fine, în *situarea disponibilă* din vremea noastră găsim o asemenea transformare a stării de neascundere.

„Exersîndu-se în domeniul tehnicii, omul participă la supunerea-la-comandă ca la una dintre modalitățile

scoaterii din ascundere. Dar starea de neascundere ca atare, aceea în cadrul căreia se desfășoară însăși supunerea-la-comandă, nu este niciodată rezultatul unei activități umane, tot așa cum nu este nici domeniul pe care omul îl străbate ori de cîte ori se raportează ca subiect la un obiect" (p. 26).

Am văzut că esența omului este determinată și susținută de raportarea sa la starea de neascundere (vezi „Întrebarea privitoare la ființă în orizontul timpului" (p. 37 ș. urm.), „Întrebarea privitoare la adevăr în *Despre esența adevărului*" (p. 85 ș. urm.) și „Artă și aletheia" (p. 105 ș. urm.). Starea de deschidere care face posibilă întîlnirea cu orice lucru care poate fi deschis este starea de neascundere. O dată cu modalitatea deschiderii, în care este așezat omul, se schimbă comportamentul său în raport cu ființarea aflată în deschis. „Acolo unde omul își deschide ochiul și urechea, acolo unde își desferecă inima, unde el se eliberează întru gîndire și aspirație, întru plăsmuire și făptuire, întru rugă și prinos, acolo el se găsește deja în neascuns. Starea sa de neascundere a și survenit ori de cîte ori ea îl cheamă pe om în modurile scoaterii din ascundere care îi sînt adecvate. Atunci cînd omul, în cadrul stării de neascundere, scoate din ascundere într-un chip care-i este propriu ceea ce urmează să ajungă la prezență, el nu face decît să corespundă apelului stării de neascundere..." (p. 26).

Raportarea tehnică la ființare nu este, așadar, o opțiune oarecare a omului, ci omul este pus în această raportare provocatoare prin însăși modalitatea stării de neascundere numită de Heidegger *com-punere* (*Ge-stell*). Cum trebuie înțeles acest cuvînt? Heidegger îl folosește cu o semnificație neobișnuită deoarece întreaga meditație este menită să ne conducă pe un teren al neobișnuitului. Prin *Gestell* (raft) ne reprezentăm în mod normal ceva

obiectual pentru că întreaga noastră reprezentare preferă să se sprijine pe obiectual. Obiectualul poate fi văzut, poate fi pipăit, descris, poate fi produs, consumat și abandonat — știm întotdeauna în ce situație ne aflăm cu el. Pentru a ne putea instala ferm într-un loc, umplem spațiile cu lucrurile care ne sînt familiare. Ce-i drept, meditația despre care este vorba aici nu este de acest tip. Ceea ce contează aici este întrebarea privitoare la deschiderea în care ne situăm și prin care ne devine accesibil ceea ce este deschis (ființarea) — așadar întrebarea privitoare la starea de neascundere, la *aletheia*.

Com-punerea nu este ceva de ordin obiectual, ci este numele dat unui anume fel de neascundere. Cărui fel anume? Aceluia în care omul este expus cererii insistente de a se livra „scoaterii din ascundere a realului, ca situare disponibilă, și anume în modalitatea supunerii-la-comandă. *Ge-stell* se cheamă modalitatea scoaterii din ascundere care domnește în esența tehnicii moderne și care nu este ea însăși ceva de ordinul tehnicii“ (p. 28).

Cineva ar putea obiecta: cînd com-punerea este asociată cînd cu starea de neascundere, cînd cu scoaterea din ascundere, nu cumva este acesta un mod inexact sau cel puțin lax de a vorbi? Dar comportamentul uman în sensul scoaterii din ascundere — îl putem numi comportamentul fundamental, spre deosebire de modalitățile specifice de comportare — este susținut și determinat, potrivit lui Heidegger, de fiecare dată de starea de neascundere dominatoare. Iar starea de neascundere ne devine accesibilă prin modalitatea comportamentului. Faptul că starea de neascundere a ființat în alt fel la greci decît în prezent nu poate fi dedus sau construit în chip speculativ, ci poate fi extras din comerțul cu ființarea și din înțelegerea ei, precum și din felul în care omul s-a înțeles pe sine însuși. Starea de neascundere și scoaterea din ascundere se combină, ele formează un fenomen unitar și

este important ca ele să fie interpretate istoric. Disocierea raportării în sensul *pro-ducerii*, al *situării opozitive* și al *supunerii-la-comandă* marchează deosebiri în starea de neascundere și deci mai cu seamă în scoaterea din ascundere.

Faptul că operațiile și procesele tehnice implică mașinării care sînt cunoscute drept sisteme de pîrghii (*Gestänge*), pistoane (*Geschiebe*), schele (*Gerüste*) nu trebuie să ne facă să asociem *Gestell* cu acest obiectual. Heidegger vrea, dimpotrivă, să descopere în demersul său interogativ starea de neascundere proprie tehnicii. Se vede lesne ce rang îi atribuie Heidegger tehnicii și cît este de departe acest mod de abordare de orice descriere instrumentală a tehnicii.

Heidegger subliniază în chip explicit că verbul *stellen* din *Gestell* este menit să mențină vie relația cu *stellen* (punere) în sensul pro-punerii așa cum survine ea în *poiesis*. În *pro-punerea* conformă cu *poiesis* cele de ordinul ființării sînt aduse la prezență, ce-i drept, nu pentru a se afla apoi de față ca o situare disponibilă, ci în așa fel încît prin această punere ceva să ajungă să apară.

Lăsarea-să-fie-prezent în modalitatea elină prin pro-ducere în sensul lui *poiesis* și asigurarea situării disponibile ca cerere insistentă de livrare adresată naturii, așa cum survine în epoca modernă prin com-punere, sînt doi poli opuși care însă — și acest lucru nu trebuie trecut cu vederea — se mențin în aceeași dimensiune, și anume în dimensiunea fundamentală a stării de neascundere (*aletheia*). În amîndouă survine o stare de neascundere, dar, ce-i drept, în modalități foarte diferite. În conferințele de la Brema, *Privire în ceea ce este,* Heidegger a evidențiat faptul că știința modernă este în esența ei de ordin tehnic. Adică faptul că ceea ce survine în ea corespunde adevărului ființei în sensul com-punerii, că acesta este adevărul pe care îl scoate la iveală.

Nu putem urmări aici mai departe felul în care în științele naturii din epoca modernă acționează, chiar înaintea oricărei configurări a tehnicii, tendința către constrîngerea naturii în sensul demonstrării unei corelații de forțe calculabile în prealabil. „Teoria naturii care are la bază fizica modernă nu pregătește numai apariția tehnicii, ci chiar pe cea a esenței tehnicii moderne. Căci strîngerea loalaltă cu insistenta ei cerere de livrare întru scoaterea din ascundere care supune comenzii — se manifestă încă în fizică" (p. 29). Aceasta din urmă este numită „vestitorul, necunoscut încă în proveniența sa, al com-punerii" (p. 29). Cauzalitatea nu mai înseamnă acum acțiune producătoare care face să iasă la iveală, nici nu mai este de tipul cauzei *efficiens* sau de tipul cauzei *formalis*. Heidegger oferă o sugestie: „Cauzalitatea se reduce, probabil, la o apariție — obținută printr-o insistentă cerere de livrare — a unor situări-disponibile care urmează să fie, simultan sau succesiv, depozitate și puse în siguranță" (p. 31 ș. urm).

Într-un al doilea pas, meditația se concentrează asupra sesizării com-punerii. Tocmai pentru faptul că în com-punere nu este gîndit ceva de ordin obiectual, ci o modalitate de raportare a omului la ființare, este necesar să definim mai îndeaproape ce anume este gîndit prin com-punere. Dacă vorbim de raportarea omului, se impun imediat întrebările: cum apare această raportare? Poate oare omul să desfășoare pur și simplu după bunul său plac diverse raportări pentru a le anula apoi, adică pentru a se distanța de ele? Nu cumva o asemenea desfășurare se supune unei exigențe care mai întîi și de cele mai multe ori și poate pentru mult timp rămîne ascunsă?

Heidegger evită în mod conștient să vorbească despre raportare fiindcă de obicei o asemenea formulare este înțeleasă în sensul că ego-ul modern, care, în sfîrșit, a descoperit calea pentru a-și justifica existența, se află acum într-o astfel de poziție încît se poate desfășura potrivit

propriilor sale planuri și dorințe, cu alte cuvinte, poate să pună în joc acele relații cu ființarea care îi sînt pe plac. Sau altfel spus: Ego-ul ca subiect este acum ființarea propriu-zisă și tot ce nu este de natura unui subiect își primește dreptul la existență prin bunăvoința subiectului. Heidegger dezvăluie și interpretează tocmai caracterul modern al acestei poziții ca fiind o ipostază bine determinată a desfășurării metafizicii. Dar de vreme ce ne situăm în această tradiție metafizică, de vreme ce sîntem determinați și susținuți de ea ne vine foarte greu să ne desprindem de acest mod de a judeca lucrurile.

În com-punere survine un anume mod de scoatere din ascundere. Cum anume? „Oare survine această scoatere din ascundere undeva dincolo de orice activitate umană? Nu. Dar ea nu survine nici numai în om și nici, într-o manieră hotărîtoare, *prin intermediul* lui" (p. 31). Așadar, omul face parte din aceasta, dar el nu este totuși stăpînul scoaterii din ascundere sau, cum am mai putea spune, al stării de deschidere în care este prins orice comportament al nostru.

Dacă răspunsul de mai sus se situează mai degrabă în sfera negativului decît în cea a pozitivului acest lucru nu este întîmplător și nici nu este un artificiu retoric menit să stimuleze curiozitatea cititorului, ci, dimpotrivă, un indiciu că aici am părăsit domeniul obiectualului împreună cu întrebările și răspunsurile sale univoce. Dar aceasta nu înseamnă nicidecum că ne mutăm acum într-un domeniu al indistincției, ci că aici se cere o transformare a meditației care nu este prea ușor de înfăptuit. De aceea Heidegger recurge încă o dată la ceea ce trebuie gîndit prin com-punere. „Com-punerea este elementul ce strînge laolaltă, propriu constrîngerii care-l constrînge pe om să scoată realul din ascundere în modalitatea supunerii-la-comandă, transformînd realul în situare disponibilă. Expus insistentei cereri de a se

livra pe sine, omul se situează în domeniul esenței care este proprie com-punerii" (p 31).

Nu știm cum s-a putut ajunge aici, dar putem ști foarte bine ce anume se întîmplă acum. În com-punere experimentăm o anume modalitate a scoaterii din ascundere, în care sîntem puși ca într-un fel de destin. A medita la acest destin este, potrivit lui Heidegger, una din sarcinile fundamentale ale omului. De ce? Pentru că în această meditație ni se oferă o posibilitate privilegiată — anume aceea de a nu ne rezuma la respectiva raportare specifică la ființare (în sensul supunerii-la-comandă), ci de a ne întreba cum apare în această raportare ceva ca o stare de neascundere.

„Datorită faptului că acest destin îl aduce pe om întotdeauna pe un drum al scoaterii din ascundere, omul, așezat pe acest drum, se află mereu în pericolul de a urmări și de a practica numai ceea ce a fost scos din ascundere prin intermediul supunerii-la-comandă și de a-și stabili, pornind de aici, toate normele. În felul acesta se închide accesul la posibilitatea ca omul să se angajeze mai degrabă, și mai mult, și mereu mai originar, în esența a ceea ce nu e ascuns și a stării sale de neascundere, pentru ca astfel să-și cunoască apartenența necesară la scoaterea din ascundere ca fiind însăși esența sa" (p. 33 ș. urm.).

Dacă la început părea că nu există nici o scăpare dintr-o anume raportare — aici din supunerea-la-comandă —, textul de față afirmă că există totuși o altă posibilitate în și prin gîndire, în speță întrebarea privitoare la acea dimensiune care, ea mai întîi, susține orice scoatere din ascundere, dimensiunea stării de neascundere. Și că prin aceasta omul găsește totodată calea către sine însuși, către determinarea esenței sale care este susținută de raportarea sa la starea de neascundere (vezi și *Scrisoare despre „umanism"*). Căci există ceva de ordinul stării de neas-

cundere numai pentru ființa umană (*Wesen*) care este ea însăși deschisă și care, situîndu-se astfel în neascuns, se poate expune stării de neascundere.

Dar această situare-în-neascuns, această expunere-la-starea-de-neascundere nu înseamnă nicidecum că omul ar fi un simplu mesager, un simplu executant. E adevărat că nu depinde de bunul său plac cum este starea de neascundere, dar, pe de altă parte, omul nu trebuie să se scufunde cu totul în supunerea-la-comandă, ci el poate să-și dea seama ce anume îi impune această supunere-la-comandă. Ne ciocnim mereu de dificultatea că starea de neascundere este reprezentată ca un mediu vid care preia în sine o ființare sau alta. Dar miza este mai mare, așa cum am putut vedea tocmai prin intermediul diverselor modalități de scoatere din ascundere — scoaterea din ascundere ca *poiesis*, în sensul pro-ducerii, scoaterea din ascundere ca obiectualizare, scoaterea din ascundere ca supunere-la-comandă. De fiecare dată ființarea apare în alt fel și omul, la rîndul lui, se înțelege pe sine în mod diferit.

Tocmai prin intermediul supunerii-la-comandă experimentăm cum omul însuși nu este nici el acceptat decît ca ceva ce poate fi supus comenzii — comportîndu-se totodată ca și cum ar fi stăpînul absolut al oricărei ființări, ca și cum ar dori în felul acesta să facă uitată pierderea pe care trebuie să o suporte. Omul pare să se întîlnească pretutindeni doar cu sine însuși. Prin exegeza lui, Heidegger demonstrează însă tocmai contrariul. „Dar, în realitate, omul nu se mai întîlnește astăzi nicăieri cu sine însuși, respectiv cu esența sa“ (p. 35).

Cum se poate afirma ceva de genul acesta, de vreme ce nu există nici o îndoială că realizările și acțiunile omului au dobîndit asemenea proporții încît am ajuns deodată în situația neprevăzută de a face lumea noastră înconjurătoare din ce în ce mai nelocuibilă? Nu ne cioc-

nim în permanență, chiar și acolo unde nu o dorim — în natura ca lume înconjurătoare — de acțiunile omului? Nu este el omniprezent?

Dar ceea ce afirmă Heidegger nu este faptul că omul nu se manifestă în permanență și caută să se înstăpînească peste toate, ci faptul că esența omului se sustrage, că nu întîlnim esența. Trebuie să reamintim că această esență este gîndită de Heidegger tocmai prin raportul omului cu starea de neascundere, că acest raport, pe care l-am numit raport fundamental, reprezintă elementul de susținere. Și într-adevăr, în atitudinea care supune la comandă în mod consecvent, acest raport nu este vizibil. Sau, atît de puțin vizibil, încît o gîndire care își ia ca punct de plecare acest raport și care pune totul în relație cu el riscă să fie discreditată ca gîndire care vorbește despre lucruri inexistente. Noi înșine ne confruntăm cu dificultatea că, ori de cîte ori vine vorba de starea de neascundere, nu putem prezenta nimic palpabil de care să se poată crampona sau chiar înălța cineva. Cu alte cuvinte: cînd Heidegger definește raportarea la starea de neascundere drept esență a omului, cînd el gîndește omul drept existent, adică drept cel care se situează-în-afară în starea de neascundere, pe care o preia și o adăpostește adeverind-o, atunci această interpretare a omului sună straniu în cel mai înalt grad. Dacă ar fi vorba despre ființa care se produce pe sine prin muncă, am ști imediat la ce se referă. Dar aici nu se produce nimic — starea de neascundere nu trebuie nici ea privită ca produs al unei activități umane.

Putem accepta cu ușurință că în decursul istoriei metafizicii survine o transformare a interpretării date ființării; acest lucru poate fi probat cu ajutorul textelor, cu condiția să înțelegem și să preluăm modelul de interpretare propus de Heidegger. Dar ne opunem pasului care, în ochii lui, este cel decisiv, anume să ne chestionăm asupra sur-

venirii care se ascunde la temeiul acestei istorii. Sîntem ispitiți să-l suspectăm drept o speculație post-metafizică. Să nu ne prefacem că acceptăm demersul său ca pe ceva de la sine înțeles, în realitate este ceva cu totul neobișnuit. Heidegger însuși nu a văzut și nu a gîndit acest gînd din capul locului astfel. El nu l-a instituit ca pe o teză a sa pe care a căutat apoi să o justifice, ci a ajuns treptat la această concepție. Am încercat să arătăm cum a pornit foarte devreme de la meditația asupra *aletheiei*, dar a durat o bună bucată de timp, decenii întregi de căutări meditative, pînă a izbutit să o formuleze în felul în care apare în seria de conferințe intitulată *Privire în ceea ce este*.

O dată cu dominația com-punerii, pentru Heidegger a devenit reală amenințarea „ca omului să-i fie refuzat să poposească într-o scoatere din ascundere mai originară și să descopere chemarea unui adevăr mai apropiat de început" (p. 36). Căci adevărul (vezi „ Întrebarea privitoare la ființă în orizontul timpului", p. 37 ș. urm. și „ Întrebarea privitoare la adevăr" în *Despre esența adevărului*", p. 85 ș. urm.) nu se găsește în enunț, în propoziția adevărată, ci adevărul ca stare de neascundere este acel destin în care sălășluiește omul, pe care trebuie el să-l îndure, potrivit felului în care știe să experimenteze ființarea. De aceea Heidegger poate gîndi starea de neascundere ca pe cea care acordă. Ea acordă deschiderea în care omul este așezat în chip istoric, ea îi face accesibile într-un mod bine determinat cele de ordinul ființării.

Încercăm să înțelegem ce anume constituie caracterul ambiguu al esenței tehnicii. Pînă acum am semnalat doar primejdia supremă ca omul să fie atît de mult atras în frenezia supunerii-la-comandă, încît să se blocheze cu totul accesul la adevăr ca scoatere din ascundere, încît alte posibilități ale scoaterii din ascundere să nu poată fi sesizate nici măcar ca posibilități. Dar aceasta nu este decît

una din laturile situației de fapt. Dacă în com-punere se manifestă o anume ipostază a stării de neascundere, dacă în orice stare de neascundere este în joc ceva ca o acordare, atunci și aici, și tocmai aici, acest gînd despre acel ceva care acordă poate să devină ceea ce trebuie gîndit cu precădere. Cu alte cuvinte, tocmai aici omul poate fi gîndit pornind de la raportul său față de adevăr — ceea ce constituie aspirația permanentă a lui Heidegger. Printr-o asemenea gîndire se poate contribui cu ceva la depășirea pierderii de esență așa cum survine ea în simpla supunere-la-comandă și asigurare a situării disponibile. Aceasta ar fi atunci punctul de pornire pentru o transformare — o transformare posibilă în sensul a ceea ce aduce salvarea și care poate să apară tocmai cînd primejdia este mai mare. S-ar putea ca o asemenea transformare să pornească tocmai de la artă, căci arta este de multă vreme preocupată să lase să-și facă apariția ființarea și aceasta înseamnă totodată și omul însuși — și la fel și în gîndire, așa cum o înțelege Heidegger spre deosebire de filozofare (vezi „Activitate poetică -gîndire - limbă“ [p. 167 ș. urm.]). În cazul gîndirii, ceea ce trebuie gîndit este însăși starea de neascundere precum și scoaterea din ascundere și ascunderea care survin în ea. Acei gînditori care au gîndit primii pe urmele ei, și pe care Heidegger îi numește gînditorii timpurii, Anaximandru, Parmenide, Heraclit, se află de aceea de multă vreme în centrul eforturilor sale de asimilare interpretativă.

Întrebarea care se impune și care reclamă din ce în ce mai insistent un răspuns, atunci cînd cauți să înțelegi aceste gînduri, sună astfel: Cum s-a putut ajunge la acest tip de stare de neascundere în sensul com-punerii? Heidegger răspunde că ființa însăși este cea care se arată în acest fel. În conferința nepublicată încă, *Die Gefahr/Primejdia*, Heidegger meditează anume la corelația dintre *physis* și *thesis* și arată cum în pro-ducerea lui *physis* se

insinuează deja o punere. Ceva de ordinul ființării este adus din starea de ascundere în cea de neascundere și devine astfel prezent. Acest ceva prezent poate fi transformat printr-o punere umană (piatră — zid). Punerea în acest sens este, gîndită în spirit elin, *thesis*, o punere-aici (*Her-stellen*). Premisa pentru aceasta este ca starea de neascundere să fie în genere experimentată pentru că numai în acest domeniu este posibilă o punere-aici. Heidegger vede în lăsarea să vină la prezență a unei ființări în modalitatea lui *physis* proveniența esenței punerii de mai tîrziu în sensul com-punerii. Desigur că nu trebuie să pierdem din vedere deosebirea dintre punerea în *physis* și punerea din com-punere, dacă vrem să surprindem amplitudinea transformării care s-a petrecut de la ființarea experimentată în spirit elin ca ajungere la prezență pînă la ființarea experimentată azi ca situare disponibilă. Heidegger caută să ne facă să ajungem în sfîrșit în punctul în care să vedem această transformare, să gîndim pe urmele ei, s-o recunoaștem drept istoria noastră.

În încheiere, ne vom opri la o dificultate cu care se confruntă această interpretare. Ea constă în determinarea poziției omului. El este, pe de-o parte, cel de care starea de neascundere are nevoie. Abia destinul îi conferă „omului participarea la actul scoaterii din ascundere, de care are nevoie scoaterea din ascundere ca eveniment ce relevă ceea ce este propriu (*Ereignis*). Omul, ca cel de care este nevoie în acest fel, este pus în slujba adevărului, deci a evenimentului care relevă ceea ce este propriu". Pe de altă parte, se cere totuși o contribuție din partea omului în modalitatea gîndirii sau în modalitatea producției artistice; poate că există și alte modalități, în trecut și întemeierea unui stat era privită ca o asemenea contribuție. Nu este ușor de înțeles cum trebuie definită această poziție pentru că, pornind de la lumea reprezentărilor noastre, sîntem ispitiți s-o determinăm fie ca pasivă, fie ca

activă, astfel încît omul să fie ori la discreția destinului, ori să îl domine el pe acesta. Heidegger nu acceptă însă nici una din aceste posibilități. Omul trebuie să fie deschis pentru apelul destinului, dar nu trebuie să-l asculte orbește. Numai în felul acesta poate fi gîndită posibilitatea ca omul să poată fi scos cîndva din destinul său fatal, să poată fi salvat. O salvare ce poate surveni prin intermediul căutării originarului — de aceea și întreprinde Heidegger amintita călătorie către gînditorii timpurii pentru care starea de neascundere a constituit evenimentul tulburător.

Activitate poetică – gîndire – limbă
(*Esența limbii*, 1957)

Cu cît avansăm mai mult în lectura lui Heidegger, cu atît mai clară devine dificultatea oricărei vorbiri în legătură cu gîndirea sa. Se impune de aceea ca noi să ne confruntăm anume cu această dificultate.

Ni se oferă următoarea alternativă: fie abordăm această gîndire de afară, încercînd s-o analizăm și s-o criticăm, fie ne străduim s-o înțelegem dinlăuntru.

Cu privire la prima posibilitate: nu este nicidecum greu să circumscrii poziția lui Heidegger la anumite enunțuri, să reduci gîndirea sa la anumite teze și să susții apoi că aceste teze sînt inconsistente pentru că nu corespund propriului mod de interogare. Acest procedeu se impune atunci cînd cauți să-l judeci pe Heidegger cu un aparat conceptual tradițional. Dar se vede apoi destul de repede că așa nu merge. Ce înseamnă aceasta? Poate să însemne două lucruri: fie că poziția lui Heidegger este de nesusținut, fie că acest procedeu nu este cel adecvat. Exegetul va prefera desigur prima variantă, căci altminteri ar trebui să se abandoneze pe sine și să-și abandoneze interpretarea. Dar dificultatea care se ascunde aici este de natură mai principială. Dacă un gînditor de talia lui Heidegger încearcă să pună în lumină ce anume s-a întîmplat cu tradiția străbătînd-o cu gîndul și căutînd totodată să-i înțeleagă limitele, atunci el trebuie să abandoneze treptat limbajul propriu acestei tradiții. Acest lucru poate fi arătat foarte limpede în cazul lui Heidegger.

Astfel, în *Fiinţă şi timp* problematica tradiţională a relaţiei dintre subiect şi obiect nu-şi mai află locul, prin conceptul de *Dasein* este inaugurată o modalitate nouă de înţelegere a omului. Mai există însă totodată ecouri din conceptualitatea tradiţională, cum ar fi, de pildă, utilizarea conceptelor de ontologie şi transcendenţă. În ultimele lucrări este depăşită pînă la urmă şi întrebarea privitoare la temei pe care o putem întîlni atît de mult timp în gîndirea lui Heidegger, dar care este recunoscută finalmente ca o moştenire a metafizicii. Aceste observaţii nu sînt menite decît să evidenţieze cum se transformă limbajul gîndirii o dată cu mersul gîndirii. Transformarea respectivă nu este un lucru care merită să fie criticat, ci este, dimpotrivă, un semn că gîndirea aceasta nu s-a rigidizat, ci rămîne în mişcare, fiind o căutare ce nu-şi poate afla liniştea. În măsura în care nivelul interpretării este dat de limbajul tradiţional, o asemenea căutare vie trebuie să devină un motiv de nemulţumire. Interpretul se apără împotriva a ceea ce i se pretinde aici. El îl face responsabil pe gînditor de solicitările la care acesta îl expune. Ajunge astfel la judecata cea mai convingătoare dar totodată şi cea mai inconsistentă, anume că aceste dificultăţi semnalizează că gîndirea respectivă se află pe un drum greşit.

Ne situăm în tradiţia metafizicii apusene, fie că sîntem, fie că nu sîntem conştienţi de acest lucru, fie că încercăm să înţelegem această tradiţie pornind de la începuturile ei, fie că socotim că ne putem lipsi de ea. Sîntem atît de prinşi în această tradiţie, încît căutăm accesul către Heidegger pornind în mod necesar de la ea. Şi atunci ne vine greu să vedem cum se îndepărtează tocmai de la această tradiţie şi ce înseamnă această îndepărtare. El nu se leapădă nicidecum cu uşurinţă de ea, el nu o aşază între paranteze, el se află, dimpotrivă, într-un dialog pasionat cu ea. Putem vedea aceasta din scrierile publicate — să

amintim aici în special de vasta interpretare dedicată lui Nietzsche în care acesta este înfățișat drept ultimul reprezentant al metafizicii și care cuprinde o arie întinsă de la Platon pînă la Nietzsche, sau de interpretările date lui Leibniz, Kant, Hegel și Schelling. Dacă îl retraducem pe Heidegger în limbajul metafizicii în loc să ne reprezentăm acel dialog, înțelegerea este în aparență ușurată, dar în realitate ea devine imposibilă. Căci ceea ce vom înțelege atunci nu mai este ceea ce a gîndit Heidegger, ci este acel ceva de care el s-a desprins. Atunci nu este greu să emiți critici — doar că ele vor merge în gol.

Cum stau lucrurile cu cea de-a doua posibilitate de interpretare? Ea caută să ajungă printr-un singur salt în poziția heideggeriană și să se mențină aici, fără însă a pregăti și a înfăptui anume saltul ca salt. În fond, cei care procedează astfel vor să evite saltul, prefăcîndu-se că au ocupat dintotdeauna poziția lui Heidegger. Cele spuse de Heidegger nu mai sînt traduse într-o limbă străină și astfel înstrăinate, dar acum apare o altă dificultate: nu se mai vede ce confruntare, ce eforturi au fost necesare pentru a ajunge la viziunea cea nouă. Se naște falsa impresie potrivit căreia Heidegger ar fi părăsit într-o bună zi tradiția printr-un salt și ar fi început acum cu tot dinadinsul ceva nou, ceva nou care sugerează totodată o recădere în arhaic, ceva nou care se opune într-o manieră de-a dreptul dușmănoasă noului. În cazul acestui tip de interpretări exegetul se rezumă îndeobște la a mai prezenta o dată într-un limbaj, ca să zicem așa, inferior cele spuse de Heidegger, astfel încît apar imediat întrebările: ce rost are această repetare? Nu este ea o palidă copie în locul căreia ar fi mai bine să vedem originalul?

La acestea se mai adaugă o întrebare: oare exegetul vorbește într-adevăr din poziția lui Heidegger sau i se pare doar? În acest mod de a vorbi se ascunde, așadar, o anume prezumție. Exegetul se dă drept Heidegger,

pretinde că știe ce a avut acesta în vedere cînd a folosit cutare sau cutare concept și poate să se dispenseze, ca să spunem așa, de refacerea drumului anevoios parcurs de Heidegger. El crede poate chiar că știe mai multe decît Heidegger însuși, în timp ce ceea ce pretinde a fi interpretarea sa nu este nimic altceva decît o repetare mutilatoare. Mișcarea cuprinsă de la început și pînă în momentul respectiv în demersul heideggerian este negată și se sugerează că afirmațiile lui Heidegger ar fi rodul unei inspirații de moment, în timp ce Heidegger însuși insistă mereu în chip explicit asupra necesității mișcării pe care gîndirea trebuie să o înfăptuiască (vezi *der Satz der Identität/Principiul identității*), cerînd chiar ca întreaga lui gîndire să fie înțeleasă ca un drum.

Dacă ambele posibilități ale interpretării — cea care înstrăinează venind din „afară“ și cea care sare peste pentru a se exercita „dinlăuntru“ — nu sînt potrivite, atunci ce ne mai rămîne de făcut? Să începem prin a recunoaște că nici nu sîntem în stare să oferim o interpretare. O interpretare trebuie să fie deschizătoare, trebuie să poată arăta ce anume se află ascuns într-o gîndire, pe ce se întemeiază ea, care sînt dimensiunile devenite accesibile datorită ei și trebuie să poată arăta ce fel de transformare a provocat această gîndire în sfera înțelegerii. Nimic din toate acestea nu putem înfăptui astăzi, dacă în joc se află gîndirea lui Heidegger. Se enunță, ce-i drept, tot felul de critici la adresa interpretărilor sale, exegeții se revoltă împotriva „silniciilor“ și încearcă să le dea în vileag, alții, dimpotrivă, se bucură de caracterul insolit și încearcă să se reconforteze cu el; Heidegger cel timpuriu este opus celui tîrziu, dar toate acestea rămîn, în fond, secundare și trec pe lîngă miezul acelei gîndiri. Pînă astăzi nu a avut loc un dialog adevărat cu Heidegger, deoarece lipsește partenerul pentru un asemenea dialog, iar gîndirea aceasta continuă să ni se pară stranie.

Ce sens poate avea atunci încercarea de față? E menită să încerce un fel de îndrumare către, să încurajeze o lectură a textelor originale. Sîntem ispitiți să ne lăsăm pradă prejudecății potrivit căreia atunci cînd ceva ne este mai greu accesibil vina nu trebuie căutată în complexitatea lucrului în cauză, ci la cel care vorbește despre acel lucru. Poate că n-ar fi rău să încercăm o dată explicația răsturnată, așadar să presupunem că dificultatea se află în lucrul însuși și că eventual ea apare și din lenea noastră de a admite existența unei dificultăți.

Sfera de întrebări subsumate triadei *Activitate poetică - gîndire - limbă* ar trebui să pornească de la observațiile din *Ființă și timp*, ar trebui să treacă prin *Originea operei de artă*, *Hölderlin și esența poeziei* (1936), interpretările date poeziilor lui Hölderlin *Heimkunft/An die Verwandten/Întoarcerea acasă/Către neamuri, Wie wenn am Feiertage.../Ca și cînd în zi de sărbătoare...*, *Andenken/Aducere aminte* și să fie urmărită pînă la interpretările dedicate lui Trakl din *Unterwegs zur Sprache/Pe drum către limbă*. Aici nu avem însă spațiul necesar. Ne vom rezuma deci la două texte din *Pe drum către limbă: Das Wesen der Sprache/Esența limbii* și *Das Wort/Cuvîntul*.*

În introducerea la cele trei conferințe din *Esența limbii*, Heidegger a indicat care este miza lor: „a face o experiență cu limba“ (p. 159). Aceasta nu vrea să însemne că se vor face tot felul de experimente cu limba, ci „că vom acorda pentru o dată atenție raportului nostru cu limba“ (p. 159), că vom medita asupra sălășluirii noastre în limbă. Ne propunem să ne lămurim pe noi înșine în legătură cu ceva ce vizează însăși ființa noastră. Nu este vorba de a aduna cunoștințe despre limbă în sensul meta-limbii, al meta-lingvisticii. Heidegger precizează

---

* Dacă nu apar alte precizări, paginile indicate în capitolul de față se referă la volumul *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen, 1959).

chiar de la început că întrebarea sa referitoare la esența limbii abandonează căile metafizicii moderne și că cercetările din planul meta-limbii rămîn tributare tocmai acestor căi. „... Metalingvistica este metafizica tehnificării totale a tuturor limbilor pentru obținerea acelui instrument de informare interplanetar care nu mai face decît să funcționeze" (p. 160).

În cursul experienței cu limba trebuie să ajungem ca limba să se aducă pe sine la limbă. Limba posedă această particularitate specială că trăim în ea, că sîntem familiarizați cu ea, fără ca să fim orientați anume către ea, așadar fără ca ea să ne cadă anume sub ochi. Pentru a ieși din această situație Heidegger face apel la un poet. Este un poet care are un raport privilegiat față de limbă, dar care, în plus, se mai și referă în mod special la acest raport, aducîndu-l anume în spațiul limbii. Așa cum Hölderlin a adus în poezie esența poetului, tot așa Stefan George a pus în poezie anume raportul față de limbă. În centrul acestei expuneri se află de aceea o interpretare a poeziei lui George, *Cuvîntul*, apărută în 1919 și inclusă mai tîrziu în volumul *Das Neue Reich/Noua Împărăție*.

Miracol depărtat ori vis nespus
În pragul țării mele l-am adus

Şi-am așteptat ca Norne cea bătrînă
Să-i afle-ndată numele-n fîntînă —

Atunci puteam să-l prind și să-l aleg
Azi crește și-nflorește locu-ntreg...

Soseam odată dintr-un drum bogat
Cu un giuvaer prețios și delicat

Ea-mi zise căutînd mult timp afund:
„Nimic la fel nu doarme-aici pe prund."

Atunci din deget el mi s-a prelins
Inel în țara mea nicicînd cuprins...

Și astfel, trist am tras învățămînt:
*Nu-i nici un lucru unde nu-i cuvînt.**

Primele trei strofe vorbesc despre puterea poetului — el știe să aducă pe pămînt lucruri miraculoase văzute în vis. Zeița destinului (Norne) îi dăruiește nume pentru cele aduse. În felul acesta, ceea ce ființează deja ajunge să apară, să strălucească și pentru ceilalți. Prin intermediul numelor poetul păstrează ceea ce a văzut și prin această păstrare ceea ce a fost văzut se poate desfășura. Este înfățișat un punct culminant al activității poetice. Timpul prezent cu care se încheie această triadă: „Azi crește și-nflorește locu-ntreg...“ arată fixarea durabilă, prezentualizarea care survine în această activitate poetică în care numele se înstăpînesc asupra lucrurilor.

În cea de a doua triadă este înfățișată, în schimb, o experiență în care poetul nu aduce ceva îndepărtat pentru a primi un nume, ci ceva care se află la îndemînă — ceva numit de el „giuvaer“. Poate că este vorba de *acel* giuvaer prin care ajunge să apară chiar ființa purtătorului. Tocmai pentru acesta ursitoarea nu găsește un nume. Dacă pînă acum găsise cîte un nume pentru orice ființare, putem presupune că ceea ce i se prezintă acum nu este ceva de ordinul ființării. Dar, pe de altă parte, este numit giuvaer și caracterizat drept deosebit de prețios, drept o ființare de o natură superioară.

Giuvaerul dispare, de vreme ce nu poate fi găsit un nume pentru el, poetul nu-l poate opri în loc. Se arată aici un nou mod de a fi al cuvîntului. El nu se rezumă la a

---

* Traducere de Ștefan Augustin Doinaș din volumul *Atlas de sunete fundamentale*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1988.

da nume unor ființări deja existente, „nu este numai prinderea prin nume a ceea ce este deja prezent și reprezentat“ (p. 227), ci este și acela care conferă prezență.

Poezia se încheie cu versurile:

Și astfel, trist am tras învățămînt:
Nu-i nici un lucru unde nu-i cuvînt.

Cum trebuie înțeles acest final? Potrivit lui Heidegger el nu numește acel ceva la care se renunță, ci domeniul în care trebuie să se instaleze renunțarea. „Poetul a învățat să renunțe la părerea sa anterioară despre relația dintre lucru și cuvînt“(p. 167). „Nu-i“ trebuie înțeles ca un imperativ, mai exact spus: în respingerea concepției anterioare se ascunde totodată un îndemn. „Cuvîntul se adresează poetului ca acel ceva care ține și menține un lucru în ființa sa“ (p. 168 ș. urm.).

Poetul se percepe pe sine ca pe un administrator al cuvîntului. Dacă în această poezie este exprimată o experiență-limită pentru care nu există cuvînt, pentru care Norne nu găsește un nume, acest lucru nu trebuie interpretat pur negativ, prin învățarea renunțării devine prezentă totodată puterea cuvîntului. În atmosfera de tristețe Heidegger recunoaște „dispoziția sufletească a lăsării-să-fie din apropierea a ceea ce a fost refuzat, dar care totodată a fost pus deoparte pentru o venire aptă să marcheze un nou început“ (p. 169). Putem considera această dispoziție sufletească totodată drept dispoziția fundamentală a gîndirii lui Heidegger, drept dispoziția sufletească a „timpurilor sărace“. În refuzul ființei, în meditația asupra acestui refuz se vestește o nouă venire, dacă refuzul este perceput și experimentat ca atare. Acest lucru se vădește în poziția lui Heidegger față de metafizică. Istoria metafizicii este gîndită ca un timp al uitării ființei. O dată cu gîndirea lui Heidegger acest timp nu

este nicidecum depășit, ci este gîndită mai întîi și în chip explicit absența ființei, iar timpul este sesizat ca un timp al depărtării față de ființă, iar în felul acesta apare posibilitatea unei reorientări despre care însă nimeni nu poate spune cînd va avea loc. Expunerile despre limbă — despre cuvîntul poetului — nu se referă la niște probleme oarecare ce-l preocupă pe Heidegger, ci în ele se adună o experiență fundamentală, în ele survine o repetare limpezită a întrebării privitoare la ființă.

Ceea ce contează aici pentru Heidegger este să asculte apelul limbii. „Limba trebuie în felul ei să ne adreseze pe ea însăși — ființa ei“ (p. 180). Dacă acest lucru reușește, atunci putem avea o experiență meditativă în marginea limbii. Pregătirea pentru o asemenea experiență presupune ca noi să vedem vecinătatea dintre activitatea poetică și cea meditativă și să reușim să ne instalăm în această vecinătate.

Expunerea lui Heidegger vrea să arate că deși s-au făcut observații remarcabile despre limbă în sfera gîndirii, deși există ceva tulburător în limba producțiilor poetice, esența limbii „se aduce pe sine pretutindeni în limbă nu ca limbă a esenței“ (p. 186). Am văzut mai înainte că în actul vorbirii limba însăși trece în planul secund în raport cu ceea ce este spus în ea. Această retragere ar putea să fie cauzată de faptul că „limba își ascunde proveniența, refuzînd astfel să-și livreze reprezentării propria ei esență“ (p. 186). Trebuie să ne ferim de personalizarea acestei situații, deși formularea ne-ar putea ispiti s-o facem. Heidegger face o presupunere cu privire la refuzul limbii de a-și livra esența. El s-ar datora faptului „... că cele două modalități privilegiate ale rostirii, creația poetică și gîndirea, nu au fost căutate anume, adică în vecinătatea lor“ (p. 186). Tocmai acest lucru intenționează să-l facă Heidegger în cea de a doua conferință din seria celor trei intitulate *Esența limbii.*

Interpretarea dată versurilor finale din poezia lui George *Cuvîntul* încerca să arate că este vorba aici de raportul dintre lucru (o ființare) și cuvînt, ba chiar că acela care ajută lucrul (ființarea) să ajungă la ființa sa, menținînd-o apoi în ea, este cuvîntul. Așadar, cuvîntul nu se află doar într-un raport oarecare cu lucrul, ci el este acel ceva „care menține lucrul ca lucru" (p. 188). Ceea ce Heidegger numește „raport" (*Verhältnis*) nu indică o simplă relație, ci aici este gîndit ceva care ține (*halten*) în sensul că acordă durabilitate.

Ceea ce poetul și gînditorul au în comun este elementul limbii, dar pentru moment nu știm încă în ce fel trebuie gîndit „elementul" și cum se modifică el în funcție de folosirea poetică sau meditativă a cuvîntului. În interpretarea încercată în marginea poeziei lui George părea să se arate ceva din vecinătatea dintre activitatea poetică și cea meditativă, rezultatul activității poetice trebuia să devină accesibil pornind de la gîndire. Dar, așa cum arată Heidegger acum, din această încercare lipsește ceva decisiv, și anume surprinderea vecinătății *ca atare*, acea vecinătate de la care pornea interpretarea. Noi sălășluim de fiecare dată deja în limbă, dar este unul din cele mai dificile lucruri să aducem în fața ochilor anume această sălășluire. Iar dacă sălășluirea aceasta este cea care-l determină pe om în esența sa, atunci putem adăuga că reîntoarcerea „în locul rînduit al ființei omului" (p. 190) este sarcina care ne este atribuită prin dimensiunea heideggeriană a gîndirii și este totodată ceea ce susține toate eforturile și toate aspirațiile sale. În acest context nu trebuie să înțelegem locul rînduit ca pe un „loc fix" în care omul este țintuit, ca să spunem așa, ci ca pe acel tărîm în care i se oferă propria lui posibilitate de desfășurare.

Reîntoarcerea la acest tărîm nu a fost gîndită niciodată de Heidegger drept o arhaizare arbitrară; acest lucru este

imposibil pentru simplul fapt că *Dasein*-ul este înțeles în chip istoric și ființa însăși este gîndită in dimensiunea timpului (vezi *Ființă și timp*). Dar dacă Heidegger opune în acest context „pasul înapoi în locul rînduit al esenței omului“ „pasului înainte în esența mașinii“ — această ultimă sintagmă trebuie de bună seamă interpretată ca o critică — atunci ne dă de înțeles că atîta vreme cît omul nu va ști în ce constă esența lui, în ce se întemeiază ea, orice pas înainte în sensul posibilității de înstăpînire tehnică rămîne îndoielnic, căci cel care merge înainte nu-și poate măsura înaintarea decît în raport cu amplificarea înstăpînirii asupra naturii și nu trebuie să știe nimic despre ce se întîmplă cu el însuși în acest context și nici dacă ceea ce devine vizibil din natură în acest comerț cu ea este chiar natura ca atare.

În interpretarea poeziei lui George, Heidegger nu precizase cum trebuie înțeles giuvaerul. Acum el face următoarea propunere: giuvaerul pentru care Norne nu găsește nici un cuvînt nu este nimic altceva decît însuși cuvîntul. Aici se arată limita pentru poet. În țara poetului nu poate fi găsit cuvîntul pentru cuvînt. Poate fi găsit oare pornind de la gîndire? Cuvîntul nu este un lucru. Dacă îl căutăm printre lucruri, nu îl vom găsi niciodată. Cuvîntul nu *este*, dacă îl rezervăm pe „este“ pentru domeniul ființării, și totuși este într-o manieră privilegiată în raport cu toate lucrurile. „Despre cuvînt, dacă-l gîndim cum se cuvine, nu am avea voie să spunem niciodată: El este, ci: El dă...“ (p. 193).

El dă în sensul că dăruiește. Potrivit esenței sale cuvîntul este dătător. Ceea ce dă este *ființa*. Nu în sensul că prin cuvînt se naște lucrul, așa cum se credea în Evul Mediu că tot ce este de ordinul ființării s-a născut din gîndurile lui Dumnezeu. Să reamintim conceptul de loc de deschidere, în care poate să apară tot ce este de ordinul ființării, fără ca să fie creat de locul de deschidere.

Căutăm să ajungem la vecinătatea dintre activitatea poetică și gîndire și nu am ajuns pentru moment decît în punctul în care am aflat că apropierea dintre ele trebuie sesizată pornind de la limbă. „Omul nu este om decît în măsura în care, dedicat apelului limbii, este necesar pentru limbă pentru a o vorbi“ (p. 196). În această propoziție se exprimă o mutație hotărîtoare. Pînă acum am fost preocupați de determinarea esenței omului și, căutînd-o, am ajuns la limbă ca fiind sălașul care ca atare îi rămîne ascuns omului, cu toate că îi este cel mai apropiat. Aici omul trece deodată în planul secund și limba ocupă avanscena. Ne situăm astfel la polul cel mai îndepărtat față de concepția care admite limba doar ca mijloc de comunicare, ca să spunem așa, ca un instrument necesar. Omul apare aici ca cel care este necesar — necesar limbii. Nu este aceasta oare o ipostaziere inadmisibilă a limbii? Cum trebuie înțeleasă acum limba, de vreme ce ea este esențialul, iar omul se află în serviciul ei?

Pentru a avansa pe această cale a interogării se presupune că esența limbii s-ar găsi în *Sage*. „*Sage*, *sagan* înseamnă a arăta: a lăsa să apară, a elibera deschizînd-ascunzînd ca oferire a ceea ce numim lume“ (p. 200). Descoperim aici pentru început dezvoltarea consecventă a felului în care a fost gîndită limba în *Originea operei de artă*, lăsarea-să-apară fiind sesizată în natura ei dublă de eliberare și de refuz, de scoatere din ascundere și ascundere (vezi *Holzwege*/*Căi prin pădure*, p. 41 ș. urm.).

Iată propoziția călăuzitoare pentru experimentarea limbii:

„Esența limbii: limba esenței.“

În această propoziție călăuzitoare se împlinește o răsturnare care, dacă am înțeles-o, dacă ne implică și se petrece cu noi într-un chip propriu, ne conduce extrem de departe.

În prima propoziție esența este concepută ca ce-ul (τὸ τί ἐστιυ) limbii. Ea este subiectul și ceea ce se urmărește este să se înțeleagă *essentia* acestui subiect. „Esența astfel înțeleasă este circumscrisă în ceea ce se va numi mai tîrziu concept, reprezentarea cu ajutorul căreia ne prezentăm și sesizăm ce anume este un lucru" (p. 201): (Observația trimite totodată la prima triadă a poeziei *Cuvîntul*, de Stefan George.) Esența înțeleasă astfel ne menține în sfera reprezentării metafizice.

Prin cea de a doua propoziție nu trebuie în nici un caz să se împlinească doar o inversare a termenilor, astfel încît acum esența să devină subiect, iar limba să fie gîndită ca fiind enunțată de esență, ci această inversare e menită să împlinească modificarea: de la *reprezentarea* metafizică la *gîndirea* care nu mai este metafizică. Ce-i drept, acest lucru ne vine foarte greu, deoarece am fost crescuți pe de-a întregul în spiritul reprezentării metafizice și am moștenit de la ea modul nostru de reprezentare, astfel încît noul fel de a vorbi trebuie să ne sune straniu.

Dacă în prima propoziție esența însemna ce-ul, în cea de a doua ea trebuie gîndită ca o „durare" și „rămînere", dar nu pur și simplu ca o durată, ci ca acel ceva care ne privește, ne afectează, ne atinge — ne mișcă. „Limba aparține de acest ceva ce ființează în chip esențial, este proprie, ca fiind ceea ce îi este mai propriu, aceluia ce le mișcă pe toate punîndu-le pe drum" (p. 201). Cum trebuie gîndit acest ceva care le mișcă pe toate punîndu-le pe drum? În scrierile tîrzii el este gîndit ca tetradă (vezi conferința despre *Lucru*) — ca cele patru regiuni ale lumii: pămîntul, cerul, oamenii (muritorii) și zeii care, în corelația lor, constituie lumea.

Interpretînd versurile din cea de a cincea strofă a poeziei lui Hölderlin *Brod und Wein/Pîine și vin*, Heidegger vorbește despre „cuvînt... ca acea regiune care lasă pămîntul și cerul, năvala adîncimii și puterea înălțimii să-și

răspundă, determinînd pămîntul și cerul să fie regiuni ale lumii" (p. 207). Deci aici limba este înțeleasă ca acel ceva care susține interacțiunea celor patru regiuni ale lumii. În această interacțiune survine în chip propriu *apropierea*. Apropierea și rostirea (*Sage*) ca lăsare să apară constituie esențialul limbii — sînt unul și același lucru.

„Ca rostire a tetradei lumii limba nu mai este doar ceva cu care noi, oamenii vorbitori, avem un raport în sensul unei relații care există între om și limbă. În calitatea ei de rostire care mișcă lumea limba este raportul tuturor raporturilor. Ea menține, întreține, oferă și îmbogățește opoziția și corelația regiunilor lumii, le ține și le păstrează, ținînd ea însăși rostirea și pe sine" (p. 215).[18]

Sonoritatea limbii nu este înțeleasă ca rezultat al unor procese fiziologice-fizice. „Sonoritatea... limbii este menținută în potrivirea armonioasă care armonizează regiunile alcătuirii lumii, trimițîndu-le ca într-un joc unele către altele" (p. 208).

Heidegger a atins aici în privința limbii o asemenea altitudine a rostirii, încît nu sîntem în stare să-l ajungem din urmă, fapt pentru care cele spuse trebuie să provoace uimire. Limba este gîndită ca fiind fenomenul originar care ține laolaltă — și aceasta înseamnă totodată una împotriva alteia — regiunile lumii. Ne aflăm în primejdia de a recădea în modul de reprezentare obișnuit, de a privi limba ca pe un fel de legătură exterioară, astfel încît nu putem pricepe de unde vine această legătură și de unde își primește puterea de a lega.

Dacă îl înțelegem pe Heidegger cît de cît cum se cuvine, limba nu este ceva separat, ceva care se găsește în afara tetradei lumii, căci unde ar putea ea să fie, ci ea este în tetradă însăși — ea este acel raport menținător al tetradei. Ea nu este o putere transcendentă — așa ar putea să pară doar în limitele unei reprezentări metafizice —, ci este apropierea care domnește în tetradă și pentru care

Heidegger a ales cuvîntul *Nahnis*. Ea este, cu alte cuvinte, originara strîngere laolaltă.

Aici Heidegger se întîlnește cu Heraclit și gîndul său despre *logos*, pe care Heidegger deja cu mulți ani în urmă l-a interpretat drept originara strîngere laolaltă. Limba este, în calitatea ei de originară strîngere laolaltă, fără sunet. Prin ea omului îi este dăruită capacitatea de a-l rosti pe „este". Limba fără sunet și care strînge laolaltă a liniștii este limba esenței — am putea spune a ființei, cu condiția să nu ne-o reprezentăm în chip metafizic. În ultimul vers al poeziei lui George citate anterior, Heidegger descoperă o sugestie poetică privitoare la frîngerea cuvîntului, așa cum ne este familiară, și o sugestie pentru sesizarea meditativă a limbii ca liniște. Acest lucru nu este posibil decît pentru că activitatea poetică și cea meditativă își au vecinătatea în limbă, în calitatea ei de apropiere.

În încheiere să supunem atenției un gînd din ultimul text despre limbă scris pînă în prezent de Heidegger, din *Der Weg zur Sprache/Calea către limbă*. Considerăm că este de datoria noastră s-o facem, de vreme ce în textul acesta este reluat gîndul despre felul în care se raportează vorbirea umană, limba umană, la limba liniștii, așa cum am tratat-o mai sus. Să încercăm cu acest prilej să înțelegem un cuvînt care se află în centrul acestui ultim text — cuvîntul *Ereignis* (eveniment care revelă ceea ce este propriu).

Să înfățișăm pe scurt contextul în care apare acest cuvînt. Limba vorbește prin faptul că arată, „prin faptul că, în calitatea ei de arătătoare, întinzîndu-se în toate regiunile ajungerii la prezență, lasă să apară și să dispară din ele de fiecare dată ceva ce ajunge la prezență" (p. 255). Legătura dintre limbă și faptul de a lăsa să apară străbate toate textele dedicate limbii, începînd cu *Ființă și timp* și pînă la cele mai recente; dar se modifică felul în care trebuie gîndită această acțiune de a lăsa să apară și cine

anume vorbește. Heidegger afirmă că cel care vorbește (omul) poate vorbi numai pentru că ascultă de limbă și el poate asculta numai pentru că locul lui este în ea. „Rostirea acordă ascultarea limbii și astfel și vorbirea numai celor care îi aparțin“ (p. 255). Heidegger ajunge astfel să scoată în evidență acordarea ca pe o trăsătură fundamentală a limbii. Raportul celor care vorbesc față de limbă amintește de raportul invocat mai înainte dintre *Dasein* și ființă. Acolo Heidegger spusese că *Dasein*-ul nu poate fi decît grație ființei, dar că, pe de altă parte, ființa are nevoie de *Dasein* (vezi *Scrisoare despre „umanism“*). Aici putem citi: „Limba are nevoie de vorbirea omenească și cu toate acestea nu este simpla făcătură rezultată din activitatea noastră verbală“ (p. 256).

Limba fundamentală, numită de Heidegger *rostire*, face posibilă orice apariție. „Rostirea domină și rostuiește spațiul liber al locului de deschidere care trebuie să fie prezent în orice apariție, trebuie să părăsească orice dispariție, în care trebuie să se arate, trebuie să se introducă prin rostire orice ajungere la prezență și orice abandonare a prezenței“ (p. 257). Pornind de la ce survine în rostirea gîndită astfel, Heidegger întîlnește *evenimentul care relevă ceea ce este propriu*. El relevă ceea ce este propriu, adică oferă „spațiul liber al locului de deschidere în care poate să dureze ceea ce ajunge la prezență, din care ceea ce nu ajunge la prezență poate să scape și poate să-și păstreze în sustragere durabilitatea“ (p. 258). Această acordare nu trebuie gîndită în conformitate cu schema cauză și efect. „Nu există nimic altceva din care evenimentul poate fi dedus, pornind de la care ar putea fi explicat“ (p. 258). Este ultimul lucru la care se oprește privirea cînd caută să descifreze actul dăruirii efectuat de rostire. Dacă într-o altă scriere Heidegger a spus despre ființă că „ea dă“ — în acest loc se spune că el (evenimentul) mai acordă și acest „ea dă“ „de care

mai are nevoie și « ființa » pentru a ajunge ca prezență în ceea ce îi este propriu“ (p. 258).

Multiplele posibilități ale actului de a arăta trimit la rostire ca mijloc de a arăta și acesta, la rîndul său, la eveniment. E bine să amintim că nu avem voie să ipostaziem evenimentul ca și cum ar fi o putere transcendentă care se situează chiar mai presus de ființă, ci trebuie, dimpotrivă, să încercăm să surprindem evenimentul ca acel ceva ce guvernează în limbă și pe care l-am întîlnit atunci cînd ne-am chestionat asupra actului arătării propriu limbii. În încercarea de a gîndi evenimentul nu părăsim nicidecum limba — este o nouă vedere asupra limbii în legătură cu felul în care limba îl lasă pe om să vorbească el însuși, prilejuindu-i acel loc de deschidere în care orice ființare ajunge să apară. Această corelație nu trebuie nici ea gîndită în sensul că omul este supus unei forțe în fața căreia trebuie să se încline, ci Heidegger vrea să arate ce datorează omul limbii în calitatea ei de rostire. Vorbirea autentică este pentru Heidegger o co-respundere — a co-respunde rostirii și evenimentului. Raportul amintit deja dintre *Dasein* și ființă revine cînd se spune „că este nevoie de om pentru a face să răsune rostirea lipsită de sunete“ (p. 260). (Vezi cele spuse mai sus despre limbă ca strîngere laolaltă.)

În vorbirea autentică nu survine altceva decît o revelare a evenimentului care rămîne însă ascuns vorbitorului însuși. De aceea, experimentarea meditativă a esenței limbii nu este pentru Heidegger nimic altceva decît o dezvăluire a mișcării ce conduce de la eveniment la vorbirea omului. Limba are putința să dăruiască locul de deschidere pentru că ea este prin esența ei eveniment care relevă ceea ce este propriu. Dimensiunea istorică mereu prezentă în gîndirea lui Heidegger poate fi întîlnită și aici. Evenimentul care relevă ceea ce este propriu nu este o survenire unică, el are putința să iasă din ascundere, să

se arate sau să se sustragă; în conformitate cu această arătare de sine sau cu acest refuz, limba ajunge la ceea ce îi este propriu, iar vorbirea omenească este ea însăși supusă transformării.

„Orice limbă a omului ajunge la ceea ce îi este propriu în rostire și, ca atare, în sensul strict al cuvîntului, deși după măsuri diferite ale apropierii față de eveniment, ea este limbă autentică. Orice limbă autentică este, de vreme ce este atribuită, trimisă omului prin mișcarea arătătoare de drum a rostirii, de natură destinală“ (p. 264).

Despre raportul dintre activitatea poetică și gîndire Heidegger spune: „Orice gîndire meditativă este o activitate poetică, orice activitate poetică este însă o gîndire“ (p. 267). Iar noi putem adăuga — ceea ce împlinește propriu-zis activitatea poetică este, potrivit lui Heidegger, evenimentul căruia și limba îi rămîne conferită în chip propriu, fapt pentru care într-un text mai timpuriu ea a putut fi invocată drept poezie.

Aletheia — cauza gîndirii (*Sfîrşitul filozofiei şi sarcina gîndirii*, 1964)

Textul conferinţei *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (*Sfîrşitul filozofiei şi sarcina gîndirii*) a luat naştere în 1964. El a apărut mai întîi într-o traducere datorată lui Jean Beaufret şi lui François Fédier în volumul colectiv *Kierkegaard vivant / Kierkegaard viu* (Paris, 1966) şi a fost apoi inclus în volumul *Despre cauza gîndirii* (1969). Dacă l-am aşezat aici în finalul consideraţiilor noastre, am făcut-o pentru că în el se găsesc atît o privire retrospectivă cît şi una prospectivă. Cea retrospectivă vizează filozofia ca metafizică, cea prospectivă gîndirea care nu se mai concepe pe sine ca metafizică.

„Metafizica gîndeşte fiinţarea ca fiinţare în modalitatea reprezentării care întemeiază“ (p. 62).*

Metafizica este cea care caută temeiul fiinţării; acest temei ea îl numeşte fiinţa. El este astfel conceput încît lasă fiinţarea să fie prezentă. Întemeierea poate fi gîndită ca o producere a realului (de exemplu, Dumnezeu ca temei suprem şi ultim), ca temei transcendental (de exemplu, la Kant condiţia posibilităţii experienţei care este totodată condiţia posibilităţii obiectelor experienţei), ca mişcare dialectică a spiritului absolut (în sensul lui Hegel), ca explicare a procesului de producţie (Marx), ca voinţă de putere care instituind valorile se instituie pe sine (Nietzsche).

---

* Trimiterile din acest capitol se referă la *Zur Sache des Denkens* (Tübingen, 1969).

„Ceea ce particularizează gîndirea metafizică, ce cercetează temeiul fiinţării, este faptul că, pornind de la ceea ce este prezent, îl reprezintă pe acesta în prezentualitatea sa, prezentîndu-l astfel pornind de la temeiul său ca fiind întemeiat“ (p. 62).

Dar ce înseamnă sfîrşitul filozofiei? El nu este gîndit ca o încetare în sensul că ceva s-ar stinge, ci, dimpotrivă, ca acel loc „în care se strînge laolaltă în posibilitatea sa extremă întregul istoriei ei“ (p. 63). Aceasta este totodată desăvîrşirea ei. Desăvîrşirea nu este gîndită aici ca perfecţiune, ci ca ajungere la sfîrşit. Nu putem considera filozofia lui Kant drept mai desăvîrşită decît cea a lui Platon şi pe aceasta drept mai desăvîrşită decît cea a lui Parmenide. În fiecare filozofie se exprimă ceva ce-şi are în sine o necesitate proprie. Dacă judecăm filozofia pornind de la ştiinţă, cădem lesne în greşeala de a considera că ceea ce a fost mai timpuriu este mai imperfect şi poate deci să fie abandonat. Nu aşa trebuie gîndită istoria metafizicii. Gîndirea lui Platon, de pildă, nu a devenit nicidecum caducă din cauza filozofiilor de mai tîrziu. Dimpotrivă, întreaga metafizică este pătrunsă şi stăpînită de platonism, ce-i drept, de un platonism care se modifică şi a cărui formă ultimă este pînă în prezent răsturnarea platonismului la Nietzsche.

O dată cu desfăşurarea filozofiei survine şi formarea ştiinţelor care se desprind de filozofie. Sîntem astăzi martorii procesului prin care tot mai multe întrebări care în trecut erau tratate de filozofie trec în domeniul ştiinţei. Acest fenomen ar putea fi interpretat drept o înlocuire a filozofiei de către ştiinţă, dar este, potrivit lui Heidegger, un semn al desăvîrşirii metafizicii. Căci metafizica modernă este de-a dreptul solul originar din care au crescut ştiinţele. Caracterul tehnic al metafizicii aflată în curs de desăvîrşire (vezi „Aletheia şi esenţa tehnicii“, p. 147

ș. urm.) s-a înstăpînit asupra științelor. „Distribuirea filozofiei în științele de sine stătătoare, dar care comunică din ce în ce mai mult între ele, reprezintă desăvîrșirea legitimă a filozofiei. Filozofia sfîrșește în epoca prezentă. Ea și-a găsit locul în științificitatea tipului de umanitate care acționează social. Trăsătura fundamentală a acestei științificități este însă caracterul ei cibernetic, adică tehnic“ (p. 64). Heidegger lămurește această situație de fapt care contrazice reprezentarea obișnuită. „Sfîrșitul filozofiei se înfățișează drept triumful instalării dirijabile a unei lumi științifico-tehnice și a orînduirii sociale pe potriva acestei lumi. Sfîrșitul filozofiei înseamnă: începutul civilizației lumii întemeiate în gîndirea occidental-europeană“ (p. 65).

Se pune întrebarea: S-au epuizat oare, o dată cu sfîrșitul filozofiei în sensul trecerii și al dizolvării ei în științe, toate posibilitățile sau mai există o posibilitate pe care filozofia însăși nu a desfășurat-o, o primă posibilitate care se află ascunsă chiar la temeiul ei?

Pentru a putea hotărî asupra acestui lucru nu ne este îngăduit să dăm pur și simplu filozofia deoparte, ci trebuie, dimpotrivă, s-o gîndim în desfășurarea ei istorică — ceea ce Heidegger a și făcut de-a lungul întregii sale vieți. Raportat la filozofia care se dizolvă în efectul științifico-tehnic, ceea ce se încearcă aici nu este decît un lucru modest, o pregătire pentru o posibilitate „al cărei contur rămîne vag și a cărei venire rămîne incertă“ (p. 66). Totodată este astăzi aproape de neimaginat cînd Heidegger spune „că civilizația lumii, care se află acum abia la început, va depăși cîndva configurația tehnico-științifico-industrială ca singură dătătoare de măsură pentru sălășluirea în lume“ (p. 67).

Care este cauza gîndirii? Heidegger ia în considerație două variante în care a fost tratată această temă, cea a

lui Hegel și cea a lui Husserl. Rezultă că în ambele cazuri nu cauza — subiectivitatea — este cea care trebuie contestată, ci metoda. Ce rămîne aici negîndit? Să luăm exemplul lui Hegel. În dialectica speculativă se arată „cum ajunge să apară cauza filozofiei din sine însăși pentru sine însăși, devenind astfel prezentă“ (p. 71). Apariția presupune luminozitate în care se arată ceea ce apare. Luminozitatea, la rîndul ei, presupune un spațiu deschis pe care ea să-l poată lumina — starea de deschidere ca *regiune liberă*. Existența stării de deschidere este presupusă și în gîndirea speculativă sau, cum spune Heidegger, „ea singură, și abia ea, acordă și mersului gîndirii speculative mersul prin ceea ce gîndește această gîndire“ (p. 71).

Starea de deschidere este gîndită de Heidegger ca loc de deschidere (*Lichtung*) (vezi „Întrebarea privitoare la adevăr în *Despre esența adevărului*“ [p. 85 ș. urm.], „Artă și *aletheia*“ [p. 105 ș. urm.] și „Omenescul omului“ [p. 133 ș. urm.]). Cuvîntul a fost format după modelul franțuzescului *clairière*. *Lichtung* - *lichten* înseamnă a elibera ceva de pomi, a-l face deschis. Lumina în sensul luminozității nu creează deschisul, ci îl presupune pentru a putea lumina ceva în cuprinsul lui, respectiv „pentru a lăsa luminozitatea să se joace cu întunericul“ (p. 72). „Locul de deschidere este deschisul pentru tot ce ajunge la prezență și tot ce e lipsit de prezență“ (p. 72). Într-o bună zi ar trebui să se pună întrebarea „dacă locul de deschidere, deschisul liber, nu este cumva acel ceva în care spațiul pur și timpul ecstatic și tot ce ajunge în ele la prezență și tot ce este lipsit de prezență își află abia locul care, adăpostind, strînge totul laolaltă“ (p. 73).

Filozofarea este deja dintotdeauna „așezată în spațiul liber al locului de deschidere. Dar filozofia nu știe nimic despre locul de deschidere“ (p. 73). În trecut Heidegger

a desemnat această situație de fapt drept uitare a ființei de către metafizică. Prezența — cuvîntul fundamental pentru ființa gîndită în spirit elin — depinde dintotdeauna deja de locul de deschidere. Iar ceea ce este lipsit de prezență nu poate fi experimentat, la rîndul său, ca fiind lipsit de prezență decît între hotarele locului de deschidere. Platon a surprins, ce-i drept, ființarea pornind de la aspectul ei εἶδος și a arătat importanța luminii. „Dar nu există nici lumină și nici luminozitate fără locul de deschidere. Chiar și întunericul are nevoie de el“ (p. 74). În filozofie locul de deschidere rămîne negîndit.

În poemul lui Parmenide este invocată *aletheia*, starea de neascundere, cea bine rotunjită „pentru că este rotită în rotundul pur al cercului pe care pretutindeni începutul și sfîrșitul sînt unul și același lucru“ (p. 74).

Heidegger arătase mai înainte că drumul gîndirii (atît cel al filozofiei speculative cît și cel al fenomenologiei) are nevoie de locul de deschidere pentru a putea fi; acum el arată că ființarea însăși poate ajunge la prezență, poate să-și facă apariția, numai datorită stării de deschidere. Așadar, locul de deschidere acordă două lucruri deodată: drumul pe care pornesc întrebările către ființare pentru a o chestiona în privința prezenței sale și totodată, și mai ales, ca ființarea însăși să ajungă la prezență. „'Αλήθεια, starea de neascundere, trebuie gîndită de noi drept locul de deschidere care, el abia, acordă ființa și gîndirea, ajungerea lor la prezență una către cealalta și una pentru cealaltă“ (p. 75).

Întrebarea care apare de timpuriu în spațiul elin și care rămîne pentru întreaga metafizică o întrebare, și anume cum sînt corelate gîndirea și ființa, este gîndită aici pornind de la *aletheia*. Am afirmat la început că leitmotivul gîndirii lui Heidegger sînt întrebarea privitoare la ființă și întrebarea privitoare la adevăr. Vedem aici că *aletheia* se arată drept

elementul „în care, abia în el, există atît ființă cît și gîndire precum și corelația dintre ele“ (p. 76). Ceea ce e sugerat la Parmenide e uitat în metafizică de vreme ce ea întreabă despre ființa ființării ca fiind cauza ultimă în sensul ființării supreme, ceea ce o face să fie onto-teologică.

În dimensiunea gîndirii heideggeriene întrebarea s-a modificat în sensul că lucrul hotărîtor nu mai este perechea ființă-adevăr, ci că *aletheia* se arată a fi acel ceva care susține ființa și adevărul. Adevărul conceput drept concordanță între cunoaștere și ființare (conceptul tradițional de adevăr) este posibil abia prin situarea în locul de deschidere — ceea ce Heidegger a arătat pentru întîia oară în *Despre esența adevărului*. „Căci la fel ca ființa și gîndirea adevărul însuși nu poate fi ceea ce este decît în elementul locului de deschidere. Evidență, certitudine de orice grad, orice fel de verificare a lui *veritas* se mișcă deja împreună cu acesta în sfera de guvernare a locului de deschidere“ (p. 76).

Am ajuns aici în locul în care *aletheia* se arată a fi elementul originar pe care îl trecem cu vederea și îl sărim de fiecare dată în favoarea a ceea ce a răsărit din ea. Acum nu mai avem voie să echivalăm *aletheia* cu adevărul, căci ea este cea care, mai întîi, acordă adevărul — adevărul în sensul concordanței sau al certitudinii absolute a științei. Heidegger critică în acest context încercarea sa din *Ființă și timp*, invocată și de noi, unde *aletheia* a fost tradusă prin adevăr. Și se distanțează și de sintagma sa *adevărul ființei* (de exemplu, în *Despre esența adevărului* și în *Scrisoare despre „umanism“*).

Metafizica gîndește diversele modalități în care ființarea este prezentă, dar nu gîndește acel ceva ce, mai întîi, le precedă. Prezență există numai grație *aletheiei*. Ce-i drept, vechii greci au trăit în experiența *aletheiei*, dar nici la ei ea nu a fost gîndită anume. Heidegger își corectează

aici și interpretarea dată lui Platon potrivit căreia o dată cu Platon s-ar fi produs o modificare a *aletheiei* de la stare de neascundere la corectitudine. El susține acum că *aletheia* este interpretată imediat în direcția corectitudinii, nemaiajungînd astfel să fie considerată în sine. „Este experimentat și gîndit numai ceea ce este acordat de 'Αλήθεια în calitatea ei de loc de deschidere, dar nu ce este ea ca atare" (p. 78). Omul se concentrează asupra a ceea ce ajunge la prezență și nu se întreabă asupra stării de prezență și asupra locului de deschidere care acordă stare de prezență.

De ce se întîmplă astfel? Nu cumva „ascunderea de sine, starea de ascundere, Λήθη fac parte din 'Αλήθεια?" (p. 79). „Dacă lucrurile ar sta astfel, atunci locul de deschidere nu ar fi un simplu loc de deschidere pentru starea de prezență, ci ar fi loc de deschidere a stării de prezență care se ascunde, loc de deschidere a adăpostirii care se ascunde" (p. 78).

Trebuie pus în mișcare demersul interogativ care pornește pe urmele acestei ascunderi. Întregul efort al lui Heidegger este dedicat acestei puneri-în-mișcare. Rămîne însă sub semnul întrebării dacă am înțeles într-adevăr ce anume se întîmplă în acest demers interogativ, dacă sîntem prinși în el sau dacă nu rămînem, dimpotrivă, fascinați de formula tehnico-cibernetică a reprezentării, astfel încît o asemenea punere a întrebării trebuie să ne apară drept o simplă fantezie.

Opera lui Heidegger este un masiv muntos pe care nu știm încă a-l escalada. Avem desigur putința să mergem cîte o bucată de pe o cărare sau alta și să observăm destule lucruri neobișnuite și tulburătoare — dar toate acestea sînt departe de o drumeție pe creste. Lucrarea de față își propune să stimuleze și să promoveze tentative de apropiere. Ea a trebuit să se rezume la texte puține și nici

pe acestea nu le-a putut interpreta în mod exhaustiv. Dacă însă a izbutit să facă vizibil caracterul neobișnuit al acestei gîndiri, atunci ea nu a fost în zadar. Iar dacă a reușit chiar să pregătească privirea pentru sesizarea neobișnuitului în mijlocul obișnuitului și să-i îndepărteze de Heidegger pe cei care se cramponează de obișnuit, atunci și-ar afla aici o justificare ce ar putea să mai reducă puțin din neajunsul și stîngăcia prezentării.

În ceea ce privește felul în care este înțeles astăzi Heidegger, să citām vorba unui poet de care Heidegger este legat printr-un fel de afinitate electivă — este un fragment din *Titanii* lui Hölderlin:

Nu este însă
Timpul. Încă...

Note

1. Hannah Arendt: „Lui Martin Heidegger la cea de a 80-a aniversare, în *Merkur* 10 (1969), pp. 893–902.

2. Vezi și conferința inaugurală în fața Academiei de științe din Heidelberg, în „Wissenschaft und Weltbild“ / „Știință și imagine a lumii“, 12 / 1959, p. 610 ș. urm.

3. Vezi Otto Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers/Drumul gîndirii lui Heidegger*, Pfullingen, 1963, cap. 12: „Metaphysik und Geschichte“ / „Metafizică și istorie“, p. 27 ș. urm.

4. Vezi Hans Georg Gadamer: „Martin Heidegger und die Marburger Theologie“ / „Martin Heidegger și teologia marburgheză“, în Otto Pöggeler (ed.), *Heidegger*, Köln-Berlin, 1969, p. 174 ș. urm.

5. *Op. cit.*, p. 169.

6. *Op. cit.*, p. 171: „Extraordinara capacitate de intuire fenomenologică pusă în joc de Heidegger în interpretările sale a eliberat textul originar al lui Aristotel atît de temeinic și de eficient de straturile suprapuse de tradiția scolastică și de caricatura jalnică pe care o cultivă criticismul din acea epocă despre Aristotel... încît el a început să vorbească într-un mod cu totul neașteptat.“ Poate că în loc de „capacitate de intuire“ s-ar putea pune pătrunderea în intenția originară a autorului.

7. Pöggeler, *op. cit.*, p. 7.

8. Heidegger a expus interpretarea aceasta în semestrul de iarnă 1927 / 28 într-o prelegere de patru ore, la

Institutul Herder din Riga, în septembrie 1928, precum și în cursurile universitare de la Davos, din martie 1929. Prestația lui Heidegger la aceste cursuri universitare se bucurase de o primire foarte bună.

9. Vezi în legătură cu această problematică lucrarea lui Walter Biemel, *Le Concept de monde chez Heidegger/ Conceptul de lume la Heidegger,* Louvain-Paris, 1950.

10. Vezi lucrarea lui Walter Biemel, *Philosophische Analysen zur Kunst der Gegenwart*, Den Haag, 1969 (*Phaenomenologica*, vol. 28).

11. O prezentare scrupuloasă găsim în lucrarea lui J. L. Mehta, *The Philosophy of Martin Heidegger/ Filozofia lui Martin Heidegger*, Banaras Hindu University Press, Varanasi (Părți din ea au fost preluate în ediția americană [Harper Torchbooks, 1971]). Trebuie amintită și prezentarea foarte temeinică făcută de Richardson: *Heidegger. Through Phenomenology to Thought/Heidegger. Prin fenomenologie la gîndire*, Den Haag, 1963 (*Phaenomenologica,* vol. 13). Lucrarea lui Otto Pöggeler a fost deja citată mai sus. Lucrarea pătrunzătoare a lui Rosales își propune drept temă centrală diferența ontologică (vezi *Phaenomenologica*, vol. 33).

12. Pöggeler, *op. cit.*, p. 210.

13. Martin Heidegger a ținut conferința în octombrie 1930 la Brema, la 5 decembrie al aceluiași an la Marburg și la 11 decembrie la Freiburg i. B. Ea a fost repetată în 1932 la Dresda. Cităm după *Wegmarken* (Frankfurt pe Main, 1967) care preia neschimbat textul publicat pentru prima dată în 1943.

14. Prima variantă a textului a fost prezentată de Heidegger în noiembrie 1935 la Freiburg i. B. și în ianuarie 1936 la Zürich. Varianta dezvoltată a luat naștere în 1936 și a fost prezentată în trei conferințe în Freies Deutsches Hochstift de la Frankfurt pe Main în noiembrie și decembrie ale aceluiași an.

15. Referitor la obiecția posibilă că arta a fost concepută pornind de la adevăr încă de Schelling și Hegel, vezi lucrarea lui Walter Biemel, *Kants Begründung der Ästhetik und ihre Bedeutung für die Philosophie der Kunst / Întemeierea esteticii de către Kant și semnificația ei pentru filozofia artei, Kantstudien*, vol. 66.

16. O încercare în această direcție a fost făcută de Walter Biemel în lucrarea *Philosophische Analysen zur Kunst der Gegenwart*, Den Haag, 1969 (*Phaenomenologica*, vol. 28).

17. Cf. Werner Heisenberg: „Das Naturbild der heutigen Physik" / „Imaginea naturii în fizica contemporană", în *Die Künste im technischen Zeitalter / Artele în epoca tehnicii*, München, 1953, p. 60 ș. urm.

18. Din păcate trebuie să renunț la comentarea gîndului despre tetradă. Recomand articolul lui Sinn, „Heideggers Spätphilosophie" / „Filozofia tîrzie a lui Heidegger", *Philosophische Rundschau*, 14, vol 2 / 3, p. 81–182 și articolul lui Pöggeler, „Sein als Ereignis" / „Ființa ca eveniment", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XIII, pp. 597–632.

Tabel cronologic

1889 26 septembrie: se naște Martin Heidegger, fiul lui Friedrich Heidegger (7 august 1851 — 2 mai 1924), meșter dogar la Meßkirch, și al Johannei Heidegger, născută Kempf (21 martie 1858 — 2 mai 1927)

1903–1906 urmează cursurile gimnaziale la Konstanz

1906–1909 urmează cursurile gimnaziale la Freiburg i.B.

1909–1911 studii de teologie la Freiburg i. B.

1911–1913 studii de filozofie, științe umaniste și științe ale naturii la Freiburg i. B.

1913 promovează la Schneider-Rickert coreferent cu dizertația *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus / Doctrina despre judecată în psihologism*

1915 obține titlul de docent la Freiburg cu lucrarea *Die Kategorien- und Bedeutungslehre bei Duns Scotus / Doctrina despre categorii și semnificație la Duns Scotus*

1915–1918 efectuează stagiul militar

1917 se însoară cu Elfride Petri

1919 se naște Jorg, primul fiu

1920 se naște Hermann, cel de al doilea fiu

1922 construiește cabana de la Todtnauberg

1923 invitat să țină cursuri la Marburg — rămîne pînă în 1928 la Marburg

Dasein und Wahrsein / *A exista și a fi adevărat*, conferință ținută la Societatea Kant din Köln la invitația lui Max Scheler (reluată la Essen)

1926 *Begriff und Entwicklung der phänomenologischen Forschung* / *Conceptul și dezvoltarea cercetării fenomenologice*, conferință ținută în 4 decembrie la Cercul filozofic marburghez

1927 *Ființă și timp**

1928 numit profesor de filozofie la Universitatea Albert-Ludwig din Freiburg i. B. ca urmaș al lui Edmund Husserl

Kant und das Problem der Metaphysik / *Kant și problema metafizicii*. Serie de conferințe la Institutul Herder din Riga

1929 *Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins* / *Antropologie filozofică și metafizică a* Dasein-*ului*. Conferință ținută la Frankfurt pe Main, la 24 ianuarie

Kant și problema metafizicii. Conferințe ținute în martie la cursurile universitare din Davos

Rede zum 70. Geburtstag von Edmund Husserl / *Discurs la cea de a 70-a aniversare a lui Edmund Husserl*, ținut la 9 aprilie

Was ist Metaphysik? / *Ce este metafizica?* prelegere inaugurală ținută la 24 iulie în aula Universității

Die heutige Problemlage der Philosophie / *Problematica actuală a filozofiei*. Conferință ținută la Karlsruhe în decembrie

---

* Prezentîndu-se aici în primul rînd viața lui Heidegger, lista lucrărilor sale este incompletă (*n. t.*).

1930 *Die Problemlage der heutigen Philosophie / Problematica actuală a filozofiei* și *Hegel und das Problem der Metaphysik / Hegel și problema metafizicii*. Două conferințe ținute în 21 și 22 martie la Asociația științifică din Amsterdam

Vom Wesen der Wahrheit / Despre esența adevărului. Conferință ținută la Brema în octombrie, la Marburg în 5 decembrie, la Freiburg în 11 decembrie și la Dresda în 1932

1933 ales rector al Universității Albert-Ludwig

Die Selbstbehauptung der deutschen Universität / Afirmarea universității germane. Discurs rostit în 27 mai la preluarea rectoratului

1934 demisionează din funcția de rector

1935 *Originea operei de artă*. Conferință ținută la 13 noiembrie la Societatea de teorie a artei din Freiburg i. B., reluată în ianuarie 1936 la Zürich

1936 *Hölderlin und das Wesen der Dichtung / Hölderlin și esența poeziei*. Conferință ținută la Roma la 2 aprilie 1936 (vezi *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung / Interpretări la poezia lui Hölderlin*)

Originea operei de artă. Trei conferințe ținute la 17 și 24 noiembrie și la 4 decembrie la Freies Deutsches Hochstift, Frankfurt pe Main (vezi *Drumuri în pădure*)

1938 *Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik / Întemeierea imaginii moderne a lumii de către metafizică*. Conferință ținută la 9 iunie în fața Societății de teorie a artei, de științe ale naturii și de medicină în cadrul suitei de conferințe „Die Begründung des Weltbildes der Neuzeit" / „Întemeierea imaginii lumii în epoca modernă"

(vezi *Drumuri în pădure: Die Zeit des Weltbildes / Timpul imaginii lumii*

1939 *Hölderlins Hymne „Wie wenn am Feiertage..." / Imnul lui Hölderlin „Ca și cum în zi de sărbătoare..."* Conferință ținută de mai multe ori în anii 1939 și 1940 (vezi *Interpretări la poezia lui Hölderlin*)

1940 *Platons Lehre von der Wahrheit / Doctrina lui Platon despre adevăr.* Conferință, apărută mai întîi în „Jahrbuch für die geistige Überlieferung / Anuarul pentru tradiție spirituală, 1942 (vezi *Repere pe drumul gîndirii*)

1943 *Andenken / Aducere aminte.* Apărut la centenarul morții lui Hölderlin în volumul comemorativ alcătuit de P. Kluckhohn

Heimkunft / An die Verwandten / Reîntoarcerea acasă / Către neamuri. Discurs ținut la 6 iunie la Universitatea Freiburg i. B. cu ocazia comemorării a o sută de ani de la moartea lui Hölderlin (vezi *Interpretări la poezia lui Hölderlin*)

Nietzsches Wort „Gott ist tot" / Vorba lui Nietzsche „Dumnezeu e mort". Prezentat într-un cerc restrîns (vezi *Drumuri în pădure*)

1944 mobilizat în toamnă pentru apărarea civilă

1945 interdicție de predare menținută de autoritățile de ocupație pînă în 1951

1946 *Wozu Dichter? / La ce bun poeți?* Conferință ținută în cercul cel mai restrîns la comemorarea a 20 de ani de la moartea lui Rilke (vezi *Drumuri în pădure*)

1947 *Der Feldweg. Aus der Erfahrung des Denkens / Drumul de țară. Din experiența gîndirii*

1949 *Einblick in das was ist / Privire în ceea ce este / (Das Ding / Lucrul — Das Ge-stell / Com-punerea — Die Gefahr / Primejdia — Die Kehre / Răsturnarea*) Patru conferințe ținute în Clubul de la Brema în decembrie 1949, reluate în 1950 pe Bühlerhöhe

1950 *Das Ding / Lucrul*. Conferință (varianta dezvoltată) ținută la 6 iunie la Academia Bavareză de Bele-arte

Die Sprache / Limba. Conferință ținută la 7 octombrie pe Bühlerhöhe în amintirea lui Max Kommerell, reluată în 14 februarie 1951 (vezi *Unterwegs zur Sprache / În drum către limbă*)

1951 *Bauen Wohnen Denken / Construire Locuire Gîndire*. Conferință ținută pe 5 august în cadrul dezbaterii de la Darmstadt despre „Mensch und Raum" / „Om și spațiu"

...dichterisch wohnet der Mensch... / ...în chip poetic locuiește omul... Conferință ținută pe Bühlerhöhe la 6 octombrie

1953 *Wer ist Nietzsches Zarathustra? / Cine este Zarathustra al lui Nietzsche?* Conferință ținută pe 8 mai la Clubul de la Brema

Wissenschaft und Besinnung / Știință și contemplare. Conferință ținută pe 15 mai cu prilejul Adunării Asociației librarilor cu profil științific pe Schauinsland și pe 4 august la München pentru pregătirea Sesiunii Academiei Bavareze de Bele-arte „Die Künste im technischen Zeitalter" / „Artele în epoca tehnicii"

Die Frage nach der Technik / Întrebarea privitoare la tehnică. Conferință ținută la 18 noiembrie la Academia Bavareză de Bele-arte în suita „Artele

în epoca tehnicii" și la 12 februarie la Freiburg i. B. la comemorarea a 150 de ani de la moartea lui Kant

1954 *Besinnung / Contemplare*. Conferință ținută la Zürich, la Konstanz și pe 19 iunie la Freiburg i. B.

1955 *Gelassenheit / Lăsarea să fie*. Discurs rostit la 30 octombrie la Meßkirch la aniversarea a 175 de ani de la nașterea compozitorului Conradin Kreutzer

Was ist das — die Philosophie? / Ce este aceasta — filozofia? Conferință ținută în septembrie la Cérisy-la-Salle

Der Satz vom Grund / Principiul temeiului. Conferință ținută la 25 mai la Clubul de la Brema și la 24 octombrie la Universitatea din Viena (vezi *Principiul temeiului*)

Gespräch mit Hebel beim „Schatzkästlein" / Dialog cu Hebel la „Caseta cu bijuterii". Cu prilejul zilei Hebel din 1956

Paul Klee. Conferință în fața arhitecților ținută la Freiburg i. B.

1957 *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik. / Constituția onto-teologică a metafizicii*. Conferință ținută la Todtnauberg pe 24 februarie (vezi *Identität und Differenz / Identitate și diferență*)

Grundsätze des Denkens / Principii ale gîndirii. Cinci conferințe ținute în timpul semestrului de vară în cadrul studiilor generale ale Universității Freiburg i. B. Dintre acestea, conferința a treia, *Der Satz der Identität / Principiul identității*, a fost prezentată la 27 iunie ca expunere jubiliară la aniversarea a 500 de ani de existență a Universității Albert-Ludwig

Das Wesen der Sprache / Esența limbii. Trei conferințe ținute la 14 și 18 decembrie și la 7 februarie

1958 în cadrul studiilor generale ale Universității Freiburg i. B. (vezi *Pe drum către limbă*)

1958 *Hegel et les Grecs / Hegel și grecii.* Conferință ținută în 20 martie la Nouvelle Faculté din Aix-en-Provence și în limba germană la Ședința comună a Academiei de științe din Heidelberg din 26 iulie (vezi *Repere pe drumul gîndirii*)

Dichten und Denken. Zu Stefan Georges Gedicht „Das Wort" / Activitate poetică și gîndire. În marginea poeziei lui Stefan George „Cuvîntul". Conferință ținută la 11 mai la festivitatea matinală a Burgtheater-ului din Viena (vezi *Pe drum către limbă*)

1959 *Der Weg zur Sprache / Drumul către limbă.* Conferință ținută în ianuarie la München la Academia Bavareză de Bele-arte (vezi *Pe drum către limbă*)

Antrittsrede / Discurs inaugural la Academia de științe din Heidelberg (în „Jahreshefte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften" / „Analele Academiei de științe din Heidelberg 1957 / 58)

Hölderlins Erde und Himmel / Pămîntul și cerul lui Hölderlin. Conferință ținută la 6 iunie în teatrul Cuvilliés din München cu prilejul sesiunii Societății Hölderlin

Dank an die Meßkircher Heimat / Recunoștință patriei messkircheze. Discurs rostit la 27 septembrie 1959 cu prilejul conferirii titlului de cetățean de onoare al orașului Meßkirch

Die Bestimmung der Künste im gegenwärtigen Weltalter / Destinația artelor în epoca prezentă. Conferință ținută la Baden-Baden

1960 *Sprache und Heimat / Limbă și patrie.* Conferință ținută în 2 iulie la Wesselburen

1962 aprilie: prima călătorie în Grecia

1964 Despre *Abraham a Santa Clara*. Alocuțiune rostită pe 2 mai în sala Martin din Meßkirch

1967 *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens / Proveniența artei și destinația gîndirii.* Conferință ținută la 4 aprilie în Academia de științe și arte din Atena

1968 *Hölderlin: Das Gedicht / Hölderlin: poezia.* Conferință ținută la Amriswil, varianta franceză prezentată la René Char

Seminar la Thor (Provence) *Hegel: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems / Hegel: diferența sistemului fichteean și a celui schellingian*, între 30 august și 8 septembrie

1969 Seminar la Thor (Provence) *Kant: Über den einzig möglichen Beweisgrund vom Dasein Gottes / Kant: despre singurul temei posibil pentru a demonstra existența lui Dumnezeu*, între 2 și 11 septembrie

1970 Conferință la München în 9 aprilie: *Die Frage nach der Bestimmung der Kunst / Intrebarea privitoare la destinația artei*

1976 La 26 mai Heidegger moare și la 28 mai este înhumat la Meßkrich

Cuprins

MAEȘTRI SPIRITUALI

O colecție Humanitas care debutează în 1996 cu următoarele titluri:

ARISTOTEL
de ***Jonathan Barnes***

Alături de Platon, din Evul Mediu și pînă în secolul nostru Aristotel și-a pus definitiv amprenta asupra gîndirii europene. Jonathan Barnes — de la Universitatea Oxford — face o prezentare riguroasă și totodată accesibilă a operei aristoteliciene: contribuțiile inovatoare din domeniul logicii, teoriile metafizice, lucrările consacrate psihologiei, eticii și politicii, precum și ideile privind arta sau poezia sînt privite în contextul culturii antice grecești și al devenirii marilor teme ale filozofiei.

BUDDHA
de ***Michael Carrithers***

Într-o istorie care n-a pus în joc numai idei, Buddha este pesemne singurul creator de religie în numele căruia nu s-au mișcat armate, n-a curs sînge nevinovat și n-au avut loc răsunătoare demolări de zei. Și totuși, el n-a încetat să exercite vreme de două mii cinci sute de ani o fascinație enigmatică asupra unei bune părți a omenirii. Asupra acestei enigme se apleacă Michael Carrithers — antropolog cunoscut în mediile academice britanice —, încercînd să afle un răspuns în personalitatea Iluminatului, în povestea vieții sale, în doctrina născută din experiența trezirii sau în evoluția budismului după moartea întemeietorului său.

JUNG
de ***Anthony Stevens***

Inconștient colectiv, arhetip, introversiune-extraversiune, individuația Sinelui sînt cîteva dintre conceptele fundamen-

tale jungiene care au transgresat domeniul « psihologiei analitice », intrînd în marea istorie a ideilor acestui veac.

Dar ideile lui Jung — consemnate în lucrări erudite și vizionare, însumînd în ediția de *Opere complete* douăzeci de volume groase — rămîn prea puțin cunoscute neinițiaților.

Anthony Stevens, psihiatru și analist de școală jungiană, propune cititorului nespecialist o primă inițiere în opera « maestrului » său. Și pentru că ideile lui Jung au crescut din experiențe proprii, întrețesîndu-se cu viața autorului lor, ele sînt prezentate și interpretate pe fundal biografic. Nu lipsește din această biografie episodul prieteniei Jung-Freud urmate de despărțirea lor și nici acela care i-a adus lui Jung acuzația de pro-nazism.

HEIDEGGER
de ***Walter Biemel***

Următoarele apariții:

Henry Chadwick	**AUGUSTIN**
Raymond Dawson	**CONFUCIUS**
Anthony Storr	**FREUD**
Peter Singer	**HEGEL**
Roger Scruton	**KANT**
Patrick Gardiner	**KIERKEGAARD**
Michael Cook	**MOHAMED**
R. M. Hare	**PLATON**
Cristopher Janaway	**SCHOPENHAUER**
Roger Scruton	**SPINOZA**
A. C. Grayling	**WITTGENSTEIN**
Jean Brun	**SOCRATE**

Culegere și paginare
HUMANITAS

Printed and bound in Germany
by Graphischer Großbetrieb Pößneck GmbH
A member of the Mohndruck printing group

MAEȘTRI SPIRITUALI

O serie de introduceri sintetice în biografia și opera acelor mari nume din istoria spiritului ale căror idei au marcat decisiv gîndirea contemporană

Adresîndu-se deopotrivă studentului și nespecialistului dornic de inițiere, cărțile colecției de față – scrise de universitari care-și cunosc perfect « maestrul » – au calitatea de a fi concise, obiective și mai ales clare.

Monografia lui Walter Biemel – discipol al lui Heidegger – nu întîrzie asupra detaliilor biografice (la Heidegger « nu viața luminează opera, ci opera este însăși viața lui »), concentrîndu-se în schimb asupra temelor centrale ale unei gîndiri bine cunoscute ca dificilă, pe care încearcă să le clarifice uzînd de exemple edificatoare.

Aceste teme heideggeriene – fiecare prezentă în cîte o lucrare a filozofului: **Ființă și timp, Despre esența adevărului, Originea operei de artă, Scrisoare despre „umanism“, Întrebarea privitoare la tehnică, Esența limbii, Sfîrșitul filozofiei și sarcina gîndirii** – decurg, susține Biemel, din « leitmotivul dublu al gîndirii lui Heidegger », anume întrebarea privitoare la ființă și aceea privitoare la adevăr (**aletheia**).

În aceeași colecție au mai apărut:
ARISTOTEL • BUDDHA • JUNG

ISBN 973-28-0636-2